目次

一 緒論

1 淸代思潮的總趨勢

淸代是中西思潮的交流時代，呈現着「入超」狀、絢爛色。中國社會發展到淸代，已達到中世末期之最後階段，而歐美先進國，卻已發展到資本主義成熟以至於衰老的階段。由於中國社會自身的演變，致使中國社會舊有的意識形態發生動搖、崩潰，由於世界資本主義的發達，更是有意識的把落後的中國變爲他們的商品的尾閭，加速了中國社會舊有意識形態動搖、崩潰的歷程，而新的意識形態自然會向「新創」的過程中邁進。淸代的學術思想，不同於漢唐的「註疏，」更不同於宋明的「理學，」是受其社會條件的決定。

淸代學術思想的特質，一般史論家稱之爲「樸學，」是頗可玩味的。我們現在跟着「樸學」這個抽象的名詞，來作具體的把握。

一，淸代學術思想是實際的。淸代學者，由於歷史的磨鍊，不像宋明學者只從事於瞑想、游談，而致力於非常實際的問題的研究，以作爲復國的準備。黃宗羲謂「道德不離事功，」顧炎武謂

「載諸空言，不如見諸行事，」顏元謂「學問固不當求諸瞑想，亦不當求諸書册，惟當於日常行事中求之。」這都在緊緊地抓住實際爲其學問的對象。到了清中葉，雖然復古的空氣很濃厚，而「實際的」的研究，卻不爲復古空氣所遮蓋。戴震說：「古人之學，在行事，」也在很顯明的傾向於實際。到了清代末年，這個研究實際問題的空氣，在內憂外患交攻中益趨緊張。梁啓超說：「以實事求是爲學鵠，」嚴復謂：「內籀必資事實，而事實必由閱歷，」着重在「實」字上下工夫，正是其時代精神的反映。

二、清代學術思想是致用的。清代學者，由於歷史的磨鍊，不像宋明學者視「堯舜事業如浮雲過目，」而致力於經世致用的學問之探討。顧炎武說其所著之書：「皆以爲撥亂反正移風易俗，以馴致乎治平之用。」顏元謂：「生存一日，當爲生民辦事一日。」他們都具有淑身淑世的精神，在「致用」上作最大的努力。到了清代末年，康有爲、梁啓超等「皆抱啓蒙期致用的觀念，借經術以文飾其政論，」即熱情維持清代封建政權的張之洞也分出一部分精力來致力於「應世事」的學問。可見「致用」的思想，在清末更支配了一般學者的心理。

三、清代學術思想的研究方法是「近乎科學的。」清代學者受了歷史的磨鍊，不像宋明學者單憑着主觀的臆測、判斷，毫無根據的去分析事理；他們盡可能運用科學方法，施之於各種學問。如顧炎武「論一事必舉證，尤不以孤證自足，必取之甚博，證備然後自表其所信。」（梁啓超

語）很饒有科學的精神。清中葉的學者，以科學施之於考據學，在古籍的辨僞上樹立了不少的功績，清末科學之影響社會有如大火燎原。譚嗣同以科學上名詞（以太）釋仁，梁啓超以科學方法整理國故；即守舊如曾國藩也要模倣西洋的科學（夷技）以抵抗西洋（制夷），足徵科學在思想上支配的力量。

此外，在清中葉的學者力求學術上的復古，清末的學者力求思想上的解放，也是清代思想上的特徵。

2 清代思想的流派

清代思想的流派，雖甚複雜；但是歸納起來，只有三種不同的派系。有的思想家是站在地主階級的立場出發的，有的是站在市民階級的立場出發的。也有的是站在農民階級的立場出發的。

黃宗羲之倡言恢復唐代方鎮制度，顧炎武之寓封建之意於郡縣之中，王夫之之設夷夏大防及君子小人大防，以爲攘外安內之兩大政綱；戴震之「體民之情，遂民之欲，」以和緩敵對階級的仇視和矛盾。曾國藩之「學夷技以制夷」，張之洞之「中學爲體，西學爲用，」無非都在企圖充實封建社會機構，鞏固封建地主政權。所不同者，清初地主階級的思想家在國家破亡之後

面富有民族思想；清末地主階級的思想家在滿清政府利誘（設博學鴻詞科）與威脅（文字獄）雙輪壓榨之下而民族思想沉寂甚至爲着階級的利益而忘記民族大仇，反爲仇人幫凶。

在清初，梅文鼎、王錫闡之努力於西洋曆數的介紹與研究，已充分表示市民階級崇尙科學的精神。到清末，由於中國社會逐漸排演其半殖民地的歷程，康有爲倡言「維新，」否定中國數千年所遺留的經典，而以「從事科學，講求政藝」爲職志。梁啓超發揚「新民，」攻擊由封建政治體制所產生出來的奴性，進而吸收西洋進取、冒險、自由、平等諸德性。譚嗣同則衝決俗學、羣學、羣教、君主、倫常之網羅而力求解放，章炳麟則致力於「保種」與「民主」兩大目標的追求，嚴復則孜孜於「開民智、新民德、鼓民力」三大目標的實踐。質言之，充分地在企求市民的解放與民主政治的建立。

顏李學派一方面反對讀書，另一方面從事打破土地私有制度，將地主占有的土地平均分配給從事生產的農民。這自然是從謀解放農民的觀點出發。在清中葉，洪秀全等也曾作此等均產運動；但是在學術理論上沒有文獻可考，也許是被地主統治者所禁止。清末自然也有此等思想流行，孫中山先生的平均地權，即是在農民破產的激流中的產物。

3 清代思想的發展

清代的社會經濟政治受外國資本主義襲擊，有了劇烈的變動，在思想上自然也有變動。清末的思想，雖然有一部是清初思想的發展，但其中也有一部發生質的變化。就地主階級的思想來說，清初地主階級的學者只能從中國先聖的成法，而加以修改和補充，如顧炎武揚棄封建制和郡縣制而變爲寓封建之意於郡縣之中；黃宗羲竟想把已經成爲殭化的方鎮制度承繼下來而作爲地方自衞的武力。但是到了清末，由於封建政權之危機加深，地主們已感覺到不僅是承繼了先聖的遺制，就可以挽救封建政權的命運，而且還要模做西歐成法，以作爲復蘇中國封建制度的注射針。這又不能不說是清代思想上之顯著的發展。再就市民階級的思想來說，在清初，市民階級的學者，研究範圍，只限於自然科學，還沒有政治上的覺醒。即是說，當時市民所採用的科學，只限於曆算。到了清中葉，科學的應用已擴充到考據學的領域。到了清末，科學研究的範圍，不僅限於自然科學、考據學，而且擴充到一切的社會科學。由曾張以維持地主政權的洋務運動，發展到求市民解放的康梁維新運動；由單純的自然科學研究，擴充到對一切社會科學的研究，這又是思想上進步的一個象徵。再從農民的思想來說，由清初無計劃的均田主張，進而爲洪秀全對均田制之實踐，再進而爲孫中山先生有計劃地平均地權，這也是表現在進步中。

在這三派思想的鬥爭中，進展中，而市民思想又漸漸在思想界占支配的地位。經過清代長期的蓄積，開展爲「五四」新文化運動的狂潮。

本節基本參考書

梁啓超——清代學術概論

中國近三百年學術史

蕭一山——清代通史

馮友蘭——中國哲學史

清史

二 清初思想的流派

1 清初社會諸矛盾

明代末年由於商業資本的擴大與深入，已充分地在發揮其侵蝕農村的作用，致引起農村的崩潰和農民的離村，農民在農村崩潰和農民離村的過程中，便到處抗租，騷擾暴動，終於匯集於李自成張獻忠所領導的震耀歷史的兩大流寇集團，給明代地主階級以絕大的打擊，而演成京師被陷和崇禎自縊的悲劇。當時的地主階級看到本階級這樣受摧殘與壓迫，於悲痛感傷之餘，莫不起來自救，努力策畫，以圖地主政權的延續，而劉宗周之提倡「名節」和「修明學政」即是地主階級自救之有力的策劃。不過，中國歷史上的統治者——地主階級到了政權危急的時候，常抱「寧給外族，不給家奴」的信念。在唐末有招引外族——沙陀鎮壓流寇黃巢的滑稽劇，在明末就有招引外族——滿洲鎮壓流寇李自成的事實與之輝映，到清末和民國還在不斷地扮演這樣的滑稽劇。在一六四四年——順治元年，地主階級之封建主用王永吉議，盡棄關外諸地城，專致力於圍剿流寇工作；而地主階級吳三桂在李自成威脅之下竟親率五百騎出關謁

多爾袞雖發號警，招引外族軍隊進入北京，雖然把所謂流寇的首腦部擊退，然而流寇在農村裏的勢力依然存在、開展，李自成李其餘部西走，復在山西陝西大集合，又具有偉大的戰鬥力。同時，張獻忠入四川，給四川的地主一個很殘酷的屠殺；越三年，獻忠竟在成都稱「大西王，」失業的農民來歸者尤衆。此外，雲南、貴州、湖廣等地，也不斷地有流寇騷擾。但是，「流寇」發展到那裏，地主階級如吳三桂、何洛會便招引外族的軍隊進剿到那裏，雖然「流寇」在外族勢力和中國地主勢力合作的圍剿下而失掉戰鬥力，而崩潰，而消滅。在相反的一面，外族勢力竟藉追剿流寇的美名而逐漸占領全國的土地。地主階級大有感受「前門拒虎，後門進狼」的威脅。自滿洲軍隊進入北京後，即不斷地擴充其勢力。次年，陷南京，執中國地主階級之封建主——福王殺之。一六四六年，滿洲兵攻陷福建，又殺封建主——唐王；此後，滿兵又攻陷桂林、舟山、雲南，先後又殺封建主——桂王、魯王。清初的地主階級，在這內憂外患交互而來的當中，目擊心傷，自然會發生地主階級的自救運動。當時所謂「名儒」「大師，」地主階級之代言者，受了這樣鉅創深痛的教訓，一方面觀察當時社會現實的缺陷，一方面考究歷代社會興亡的規律，定了許多關於地主階級自救的方案，並努力於自救的實際行動，力圖挽回地主階級傾頹的運命。黃宗羲、顧炎武、王夫之等的哲學思想，悉從這一觀點出發的。同時，在封建農村衰落的過程中，一般失掉耕地的農民，感受生活的壓迫與苦痛，從他們生活苦痛的經驗中，自然會發生農民解放運動。當時有一部分由農

家出身的學者，一方面看到「王學」末流只從事玄談超越現實的缺陷，一方面又看到由土地集中所引發出來的社會罪惡，在哲學思想上便別開生面，緊緊地抓住現實，以求生活要素——土地的獲得。顏元李塨之哲學思想自然會從代表農民的利益出發。在清代初年，正當西洋資本主義的前夜——文藝復興時代，因爲西洋商業資本的發展，中國便成爲西洋商業資本的尾閭。西洋樸素的科學智識亦隨着商船輸入到中國來。加之中國社會的本身條件也發展到資本主義的前夜，自然會產生啓蒙時代的科學運動，以企圖資本主義的進展。所以有王錫闡梅文鼎之努力於自然科學的介紹與研究。現在把當時各流派的思想產生的必然性，探求如次。

2 開明的地主思想流派

A 黃宗羲之重民論

黃宗羲字太沖，號黎洲，浙江餘姚人。生於明神宗萬曆三十七年，歿於清康熙三十四年（一六〇九——一六九五）他的父親黃尊素曾被奄人魏忠賢陷害死獄中。他力圖報復，袖長錐，草疏入京爲父親訟冤，於是宗羲名震京師。在明代地主政權崩潰的過程中，他曾積極參加過地主階級自救運動的實際工作。自崇禎自縊福王被殺後，魯王監國，孫嘉績、熊汝霖以一旅之師，畫江自守。宗羲糾合本鄉黃竹浦子弟數百人，隨諸軍江上，人呼曰「忠世營」。一時兵務方亟，他遣總兵

王之仁書曰：「諸公何不沉舟決戰，由赭山直趨浙西，而日於江中放船伐鼓，攻其有備？蓋意在自守也。蕞爾三府，以供十萬之衆，豈能久守乎？」（本傳）但不得封建階級的採用。他又力倡西進之策，孫嘉績以所部軍隊盡付給他，與王正中合軍得三千人。這時查繼佐軍亂，披髮夜走，投宗義，宗義出撫其衆，遂同繼佐西行渡海，紮潭山，烽火遍浙西。陳潛夫、朱大定、吳乃昌皆來會師，議由海寧取海鹽，直抵乍浦，並約崇德孫奭內應，會滿洲軍隊戒嚴，不得前進。於是復議再舉，不意王正中潰於江上，宗義出走四明山，結寨自固。不久，他又乞師日本，不得請，賦式微之章以感將士，乃回而上。而其再接再勵的艱苦精神，給中國民族吐萬丈光芒，較吳三桂引狼入室者，又不可同日而語。雖沒有成功，其志則甚可嘉佩。此後奉母返里，專於從事著述，其著者有：易學象數論、授書隨筆、春秋日食曆、律呂新義、明儒學案、南雷文定、文約、明文海、歷代甲子考、二程學案、日本乞師記、定州紀亂、明夷待訪錄，晚年又輯有宋儒學案、元儒學案。

他的認識論，可以叫做「氣一元論」，認為宇宙間的物質，先概念而存在；同時又認定概念不能離開物質而獨立。他說：

> 天地之間，只有氣，更無理。所謂理者，以氣自有條理，故立此名耳。（明儒學案卷五十）
>
> 理氣之名，由人而造，自其浮沈升降者而言，則謂之氣，自其浮沈升降不失其則者而言，則謂之理。蓋一物而兩名，非兩物一體也。（明儒學案卷四十四）

他以爲理只是氣的「條理，」只是一個「名，」從實際上說：「只有氣，更無理，」這已透露了「唯物」的意味。他又確立「道德不離事功，事功不忘節義」的原則。他說：

古之君子，有死天下之心，而後能成天下之事；有成天下之心而後能死天下之事。事功節義，理無二致。今之君子，以偷生之心，行嘗試之事，亦安有不敗乎？夫事功必本於道德，節義必原於性命，離事功以言道德，考亭終無以折永康之論，賤守節而言中庸，孟堅究不能逃蔚宗之譏。（明名臣言行錄序）

他把道德建築在事功的基礎上，離開事功則無道德可言，這也有「唯物」的意味在。這點意味，是從地主階級沒落的現實生活中得來的。

從這裏轉入政治論。他很激烈的反對暴君，透露了很濃重的重民思想，由重民以和緩農民階級敵對的成分。他的重民思想，詳載於明夷待訪錄，而其中原君、原臣、原法等篇尤爲其典型的作品。他說：

古者以天下爲主，君爲客，凡君之所畢世而經營者，爲天下也。今也以君爲主，天下爲客，凡天下之無地而得安寧者，爲君也。是以其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業，曾不慘然，曰，我固爲子孫創業也。其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂，視爲當然，曰，此我產業之花息也。然則爲天下之大害者，君而已矣。向使無君，人各得自私也，人各得自利也。嗚呼！豈設君之道固如是乎！（明夷待訪錄原君）

蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之樂憂。是故桀紂之亡，乃所以爲治也；秦政蒙古之興，乃所

以爲亂也；劉宋齊梁之興亡，無與於治亂者也。爲臣者輕視斯民之水火，即能輔君而興，從君而亡，其於臣道固未嘗不背也。

君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君爲路人；出而仕於君也，不以天下爲事，則君之僕妾也；以天下爲事，則君之師友也。

我之出而仕也，爲天下，非爲君也；爲萬民，非爲一姓也。（明夷待訪錄原臣）

後之人主，旣得天下，惟恐其祚命之不長也，子孫之不能保有也，思患於未然以爲之法。然則其所謂法者，一家之法，而非天下之法也。是故秦變封建而爲郡縣，以郡縣得私於我也；漢建庶孽，以其可藩屏於我也；宋解方鎮之兵，以方鎮之不利於我也。此其法何曾有一毫爲天下之心哉，而亦可謂之法乎！（明夷待訪錄原法）

他眞是横掃千軍，竭力揭發秦漢以後君主的罪惡，竟大膽不承認其爲君。他認爲那般君主自私自利，沒有盡其爲君的職責，簡直失了立君的本意。至於他們頒佈的法令，也只是替君主一人謀利益的，而不是替天下民衆謀利益的。因而他認爲一姓的興亡，用不着我們苦心支撐；君臣關係的變動，並不是大逆不道的事情。他這樣反對暴君，尊重民意，但無論如何，總沒有想到由民衆自己來支配政權。須知民權思想是資本主義社會下的產物，絕不是還停留在封建生產關係上的農業社會中所能意識到。

他的重民思想，不是爲重民而重民，乃是爲鞏固地主政權而重民，因而他想立一種法度以

限制君權，以減少其農民的對立性。他限制君權的辦法：一個是丞相制度，一個是學校制度。他認為沒有丞相制度很容易發生如次的三個毛病。第一個毛病，就是養成君主的驕恣態度。他說：

古者君之待臣也，臣拜，君必答拜。秦漢以後，廢而不講，然丞相進，天子御座為起，在輿為下。宰相既罷，天子更無與為禮者矣。遂謂百官之設，所以事我，能事我者我賢之，不能事我者我否之。設官之意既訛，尚能得作君之意乎？（明夷待訪錄置相）

自宰相的制度取消後，天子遠在百官之上，於是奴視百官，芻狗萬民，恣意妄為，而產生「能事我者我賢之，不能事我者我否之」之政治觀念，國家焉得而不亂。第二個毛病就是傳賢的遺意完全消失了，他說：

古者不傳子而傳賢，其視天子之位，去留猶夫宰相也。其後天子傳子，宰相不傳子。天子之子不皆賢，尚賴宰相傳賢，足相補救，則天子亦不失傳賢之意。宰相既罷，天子之子一不賢，更無與為賢者矣。不亦并傳子之意而失者乎？（同上）

他認為君傳子而相選賢，子襲其位而相行其政，則傳賢之遺意猶有存者。若並宰相而不立，那就沒有人與君主共負天下的重任，而政權盡落於一姓之手，政治上必發生獨裁的現象。第三個毛病就是宮奴乘機竊奪政權。他說：

或謂後之入閣辦事，無宰相之名，有宰相之實也。曰，不然。入閣辦事者，職在批答，猶開府之書記也。其事既輕，而批答之意，又必自內授之，而後擬之，可謂其有實乎。吾以謂有宰相之實者，今之宮奴也。蓋大權不能

無所寄。彼宮奴者，見宰相之政事墜地不收，從而設爲科條，增其職掌，生殺予奪，出自宰相者，次第而盡歸焉。有明之閣下，賢者貸其殘膏賸馥，不賢者假其喜笑怒駡，道路傳之，國史書之，則以爲其人之相業矣。故使宮奴有宰相之實者，則罷丞相之過也。（同上）

君主不設宰相而總攬大權，在事實上是不可能，自然會發生宮奴乘機奪取的現象。所謂君主獨裁政治，無異是宮奴政治的別名，而全國人民就變成了奴隸的奴隸。所以他在「奄宦上」裏把宮奴對於政治上所發生的壞影響，說得更露骨：

自夫奄人以爲內臣，士大夫以爲外臣，奄人既以奴婢之道事其主，其主之妄喜妄怒，外臣從而違之者，奄人曰：夫非盡人之臣與，奈之何其不敬也；人主亦卽以奴婢之道爲人臣之道，以其喜怒加之於奄人而受，加之於士大夫而不受，則曰：夫非盡人之臣與，奈之何有敬有不敬也。蓋內臣愛我者也，外臣自愛者也。於是天下之爲人臣者，見夫上之所賢所否者，在是，亦遂舍其師友之道而相趨於奴顏婢膝之一途。習之既久，小儒不通大義，又從而附會之曰：君父天也。故有明奏疏，吾見其是非甚明也，而不敢明言其是非，或舉其小過而遺其大惡，或勉以近事而闕於古，則以爲事君之道當然，豈知一世之人心學術爲奴婢之歸者，皆奄宦爲之也。禍不若是其烈與？（明夷待訪錄）

他認爲宮奴的奴顏婢膝之習，很容易傳染給一般士大夫，使士大夫「舍其師友之道，而相趨於奴顏婢膝之一途，」而形成奴隸政治。他這樣消極地攻擊沒有宰相制度的弊害，同時在積極方面提出一個負實際政治責任的丞相制度來限制君權，所以他接着又說：

> 宰相一人，參知政事無常員。每日便殿講政，天子南面，宰相六卿諫官東西面，以次坐。其執事皆用士人。凡章奏進呈，六科給事中主之。給事中以白宰相，宰相以白天子，同議可否。天子批紅；天子不能盡，則宰相批之。下六部施行。更不用呈之御前，轉發閣中票擬，閣中又繳之御前，而後下該衙門，如故事往返，使大權自宮奴出也。（明夷待訪錄置相）

他主張君主與大臣直接晤對，公開討論政治，確立宰相的行政權，以掃除政出宮闈黑暗陰私的積弊，其意就在以相權限制君權。在下列所引的這一段話裏，反對君主獨裁政治尤為激烈：

> 原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，則設官以治之。是官者，分身之君也。孟子曰：「天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等。君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。」蓋自外而言之，天子之去公，猶公侯伯子男之遞相去；自內而言之，君之去卿，猶卿大夫之遞相去；非獨至於天子遂截然無等級也。昔者伊尹、周公之攝政，以宰相而攝天子，亦不殊於大夫之攝卿，士之攝大夫耳。後世君驕臣諂，天子之位，始不列於卿大夫之間，而小儒遂河漢其攝位之事。以至君崩子立，忘哭泣衰絰之哀，講禮樂征伐之治，君臣之義未必全，父子之恩已先絕矣。不幸國無長君，委之母后，為宰相者方避嫌而處，寧使其決裂敗壞，貽笑千古，無乃視天子之過高所致乎。（同上）

他竭力發揮「天子一位」之義，把天子「列於卿大夫之間」，並不是「截然無等」的。他這樣提高相權以限制君權，乃是要提高士大夫地位，充實其地主階級統治力量，這確實是地主階級自救的有效方策。至於他提倡學校制度的理由，其在「學校」篇說：

學校所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也，必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。非謂班朝、布令、養老、恤孤、訊馘、大師旅則會將士，大獄訟則期吏民，大祭祀則享始祖，行之自辟雍也。蓋使朝廷之上，閭閻之細，漸摩濡染，莫不有詩書寬大之氣。天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校。是故養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。

東漢太學生三萬人，危言深論，不隱豪強，公卿避其貶議。宋諸生伏闕搥鼓，請起李綱。三代遺風，惟此猶爲相近。使當日之在朝廷者，以其所非是爲非是，將見盜賊姦邪懾心於正氣霜雪之下，君安而國可保也。乃論者目之爲衰世之事，不知其所以亡者，收捕黨人，編管陳歐，正坐破壞學校所致，而反咎學校之人乎？（明夷待訪錄）

他認爲設立學校的意義，不僅是在培養人才，而且要主持公是公非，使之成爲監督政府的淸議機關。因而他對於漢代和宋代的太學生政治運動，不僅不祇爲「衰世之事，」並且贊詡爲「三代遺風。」由於宗羲之主張學生干政，一般人遂誤以爲宗羲的學校制度，就是資本主義社會的議會制度，更進一步確定宗羲是一個民權主義者。其實，宗羲所要設立的學校，乃是因地主出身的士大夫的集團，他要以士大夫集團的力量來監督政府，這還是勞心者統治勞力者的政治，那裏有「德模克拉西」政治的蹤影？本來，宗羲在其「兵制二」裏就說過：「安國家，全社稷，君子之事也，供指使，用氣力，小人之事也」的話，這豈不是把君子——士大夫勞心而治人和小人——老百姓勞力而治於人兩種階級對立着？他那裏超越了士大夫統治的思想？不過，他希望

政治實權，由士大夫出身的丞相來擔負，政治監督由士大夫所形成的學校來負責，而做到君主及其左右不能恣意妄爲，這就是宗義最高的政治理想。

他又鑒於明末流寇之普遍的騷擾，外寇之不斷的進攻，因而想在大封建領主之下建立各自獨立的小封建王，——主張恢復唐代的方鎮制度，以作鞏固地主階級政權的武器。他說：

> 今封建之事遠矣，因時乘勢，則方鎮可復也。自唐以方鎮亡天下，庸人狃之，遂爲厲階。然原其本末，則不然。當太宗分制節度，皆在邊境，不過數府，其帶甲十萬，力足以控制寇亂，故安祿山朱泚皆憑方鎮而起，乃制亂者亦藉方鎮。其後析爲數十，勢弱兵單，方鎮之兵不足相制，黃巢朱溫遂決裂而無忌。然則唐之所以亡，由方鎮之弱，非由方鎮之强也。是故封建之弊，强弱吞併，天下之政教有所不加。郡縣之弊，疆場之害苦無已時，欲去兩者之弊，使其並行不悖……令其錢糧兵馬，內足自立，外足捍患，田賦商稅聽其徵收，以充戰守之用。一切政教張弛，不從中制，屬下官員，亦聽其自行辟召，然後名聞，每年一貢，三年一朝，終其世，兵民輯睦，疆場寧謐者，許以嗣世。凡此則有五利：今各邊有總督，有巡撫，有總兵，有本兵，有事復設經略，有權不一，能者壞於牽制，不能者易於推委，枚卜旦夕之間，掩飾章奏之上，其未潰決者，直須時耳。統帥專一，獨任其咎，則思慮自周，戰守自固，以各爲長子孫之計，一也。國家一有警急，嘗竭天下之財，不足供一方之用，今一方之財自供一方，二也。邊鎮之主兵常不如客兵，故嘗以調發致亂，天啓之奢酋，崇禎之遼潰是也。今一方之兵自供一方，三也。治兵措餉，皆出朝廷，嘗以一方而動四方，既各有專地，兵食不出於外，即一方不寧，他方宴如，四也。外有強兵，中朝自然顧忌，山有虎豹，藜藿不採，五也。（明夷待訪錄方鎮）

他直接承認唐代之亡，不是由於方鎮之強，而是由於方鎮之弱，與一般史論家的見解完全異趣。他又誇揚方鎮之設有五利，是謂其爲地主謀劃之苦心。

此外，他主張授民以田，以避免農民的相率離村減輕稅賦，以避免農民抗租運動的再起，而維護其地主的統治權。他說：

> 世儒於屯田則言可行，於井田則言不可行，是不知二五之爲十矣。……天下屯田見額六十四萬四千二百四十三頃，以萬曆六年實在田土七百一萬三千九百七十六頃二十八畝律之，屯田居其十分之一也。授田之法未行也，特九分耳。由一以推之九，似亦未爲難行。況田有官民，官田者，非民所得而自有者也。州縣之內，官田又居其十分之三，以實在田土均之人戶，一千六十二萬一千四百三十六，每戶授田五十畝，尚餘田一萬七千三十二萬五千八百二十八畝，以聽富民之所占，則天下之田自無不足。
>
> 夫誠授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末乎？（明夷待訪錄田制二）
>
> 吾意有王者起，必當重定天下之賦，重定天下之賦，必當以下下爲則。
>
> 夫三十而稅一，下下之稅也。（同上田制一）

由「授田」以安插農民，由減稅以減輕地主和農民的擔負，而和緩農民的矛盾，這當然也是地主階級自救方案之一。其他主張實行徵兵制度也在減輕地主與農民的擔負。他說：

> 余以爲天下之兵當取之於口，而天下爲兵之養當取之於戶。其取之於口也，教練之時，五十而出二；調發之時，五十而出一。其取之戶也，調發之兵，十戶而養一，教練之兵，則無資於養。

夫五十口而出一人，則其役不爲重，一十戶而養一人，則其費不爲難，而天下之兵滿一百二十餘萬，亦不爲少矣。（明夷待訪錄兵制一）

徵兵既可提高兵的本質，又可減輕農民的擔負，以和緩農民的對立，當然也是從地主階級自救運動的觀點出發的。再次，他主張相對的抑制工商，他說：

今夫通都之市肆，十室而九。有爲佛而貨者，有爲巫而貨者，有爲優倡而貨者，有爲奇技淫巧而貨者。皆不切於民用，一概痛絕之，亦庶乎救弊之一端也。此古聖王崇本抑末之道，世儒不察，以工商爲末，妄議抑之。夫工固聖王之所欲來，商又使其願出於途者，蓋皆本也。（明夷待訪錄財計三）

的確，替地主階級說教的儒家，從來並沒有說不要工商。但他們所要的工商有一定的限度，超越這限度的，僅可在奇技淫巧奢靡無用的名義下，將其禁止，這畢竟也是站在地主階級的立場上說話。由於相對的抑制工商的觀點出發，而主張廢止金銀貨幣。他說：

後之聖王而欲天下安富，其必廢金銀乎？古之徵貴徵賤，以粟帛爲俯仰，故公上賦稅，有粟米之征，布縷之征是也。民間市易，詩言握粟出卜，孟子言通工易事，男粟女布是也。其時之金銀與珠玉無異，爲餽遺器飾之用而已。三代以下，用者粟帛而衡之以錢，故錢與粟帛相爲輕重。……吾以爲非廢金銀不可。廢金銀其利有七：粟帛之屬，小民力能自致，則家易足，一也。鑄錢以通有無，鑄者不息，貨無匱竭，二也。不藏金銀，無甚貧甚富之家，三也。輕齎不便，民難去其鄉，四也。官吏贓私難覆，五也。盜賊胠篋，負重易跡，六也。錢鈔路通，七也。然須重爲之禁，盜礦者死刑，金銀市易者以鑄盜錢論而後可。（明夷待訪錄財計一）

在這裏他倘直想恢復以物易物的自然經濟、(以粟帛爲俯仰)於必要時，也只有採用銅本位的貨幣制度以爲交易的標準物，(衡之以錢)民權主義者那裏有這樣開倒車的主張。他之主張廢止金銀的動機，最重要的還是在防止農民的離村。(輕齎不便，民難去其鄉)換言之，他是從流寇騷動的刺激而發生這樣的主張呀。

B 顧炎武之新封建論

顧炎武字寧人，號亭林，江蘇崑山人。生於明神宗萬曆四十一年，歿於淸康熙二十一年(一六一三——一六八一)。滿洲軍隊下江南，他曾糾合同志起義兵守吳江。失敗後，他有好幾位朋友死難，而他自己也被滿兵俘擄，受過很殘酷的虐待，在他的虎口餘生記(明季實錄)中有很生動的記載。當滿兵要攻陷他的故鄉——崑山時，他的母親絕食殉國，遺命毋仕二姓，他就謹遵母囑，終身不渝。他眞能遵守封建倫理的信條。他在唐王被殺之後，即周遊北地，「通觀形勢，陰結豪傑，」以企圖明代地主政權的再建。在他周遊北地的過程中，究古今治亂，自金石碑碣以及地理經濟之學，無所不該。出遊時，後車每滿載書籍，以作實地研究的參考，到一險要地方，便找些老兵退卒，以備咨詢，遇有與平日所聞的不合處，便即校勘其錯誤。到了晚年，乃卜居於陝西之華陰，他說：「秦人慕經學，重處士，持淸議，實他邦所少，而華陰綰轂關河之口，雖足不出戶，而能見天下之人，聞天下之事。一旦有警，入山守險，不過十里之遙。若志在四方，則一出關門，亦有建瓴之勢。」

（亭林先生年譜）他始終沒有忘記恢復明代政權的念頭。康熙十七年，開博學鴻儒科，想要羅致他，他竟以「刀繩俱在，無速我死」的自盡語加以拒絕。次年，開明史館，總纂葉方藹也要推薦他，他又拒絕。他專於從事著述工作，著有：九經誤字、山東考古錄、天下郡國利病書、五經同異、古音表、左傳杜解補正、石經考、京東考古錄、昌平山水記、易音、金石文字記、音論、亭林文集、亭林詩集、亭林餘集、亭林雜錄、皇明修文備史、唐韻正、菰中隨筆、詩本音、聖安紀事、歷代宅京記、韻補正、日知錄等書。

炎武的認識論，頗有歸納法的風味。他在音論裏這樣說：「列本證旁證二條，本證者自相證也，旁證者采之他書也。二者俱無，則宛轉以審其音，參伍以諧其韻。」這就是說無論研究什麼古韻，必須找得本證或旁證，至少也要做到「宛轉以審其音，參伍以諧其韻」，絕對不會貿然得結論。其治音韻學之態度如此，其認識其他事件亦莫不本此精神。他又在與人書四裏說：「經學自有源流。自漢而六朝而唐而宋，必一一考究，而後及於近儒之所著，然後可以知其異同離合之指。如論字者必本於說文，未有據隸楷而論古文者也。」（亭林文集卷四）這就是說治學要從古書比較歸納，尋求確實的證據，絕不要「據隸楷而論古文」。四庫全書日知錄提要稱贊他治學的方法說：「炎武學有本原，博贍而能貫通，每一事必詳其始末，參以證佐，而後筆之於書，故引據浩繁，而牴牾者少。」梁啓超也說：「炎武研學之要訣在是：論一事必舉證，尤不以孤證自足，必取

之甚博，諝備然後自表其所信。」（清代學術概論）這到不是誇大的贊詞。

他在著述方面的態度，反對因襲而注重創造顯現着闡明的地主階級之適應時代的姿態。他說：

君詩之病，在於有杜；君文之病，在於有韓歐。有此蹊徑於胸中，便終身不脫依傍二字，斷不能登峯造極。」（亭林文集卷四與人書十七）

嘗謂今人纂輯之書，正如今人之鑄錢，古人采銅於山，今人則買舊錢，名之曰廢銅，以充鑄而已。所鑄之錢，既已麤惡，而又將古人傳世之寶，舂剉碎散，不存於後，豈不兩失之乎？承問日知錄又成幾卷，蓋期之以廢銅，而某自別來一載，早夜誦讀，反復尋究，僅得十餘條，然庶幾采山之銅也。（亭林文集卷四與人書十）

其意就是說做詩做文，不要「依傍」杜韓；纂輯書籍，不要東抄西抄，纔能成為上品。因而他著述的標準，要做到：「必古人所未及就，後世之所必不可無者而後為之。」（日知錄卷十九著書之難）「或古人先我而有者則削之，」（日知錄自序）足徵其創造精神之發揚。

從他這種認識論出發，而確立他的相對的社會改革觀，對於過去的法度在不違背地主階級的利益原則下，或在增益地主階級的利益原則下而加以修改。

法不變，不可以救今。已居不得不變之勢，而猶諱其變之實，而姑守其不變之名，必至於大弊。今日之軍制，可謂帝皇之軍制乎？其名，然其實變矣，而上下相與守之，至於極而因循不改，是豈創制之意哉？……請於不變之中而寓變之之制，因已變之勢而復創造之規。（亭林文集卷六軍制論）

他也看到封建制度的矛盾而主張變革；但是，變革也是有限度的，即是：「於不變之中，而寓變之之制；因已變之勢，而復創造之規。」可以說這兩句話，是他變革的標準。他的最有力量的主張——「寓封建之意於郡縣之中，」即是從這一標準出發的。本來，在封建地主政權危急的時代，不變不足以度此危局，全變適足以促此危局的深化；只有「因巳變之勢，而復創造之規」的折衷辦法，纔是最有益於地主階級的辦法。

從他接近現實的認識論和相對的社會改革觀出發，對於晚明那種忽視現實徒事玄想的學風，不遺餘力的加以攻擊：

夫百餘年以來，爲之學者，往往言心言性，而茫乎不得其解也。命與仁，夫子之所罕言也，性與天道，子貢之所未得聞也。……嗚呼！聖人之所以爲學者，何其平易而可循也。（亭林文集卷三與友人論學書）

今之君子，聚賓客門人數十百人，與之言心言性；舍「多學而識，」以求「一貫」之方，置「四海困窮」不言，而講「危微精一，」我弗敢知也。（亭林文集卷四答友人論學書）

今之學者，偶有所窺，則欲盡廢先儒之說而駕其上；不學則借一貫之言以文其陋；無行則逃之性命之鄉以使人不可詰。

以一人而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣，王夷甫之淸談，王介甫之新說；其在於今，則王伯安之良知是也。孟子曰：「天下之生久矣，一治一亂，」撥亂世反諸正，豈不在後賢乎？（日知錄）

他認爲忽略現實去追求「夫子」所罕言的命、仁，子貢所未聞的性、天道和與人生問題無

關緊要的「良知」實在是荒謬絕倫。因而他大罵王守仁之良知說遺害社會的程度，與王衍之清談和王安石之新說相等。同時在積極方面他提出「明道」和「救世」兩點以爲求學之最高目標。他說：

君子之爲學，以明道也，以救世也，徒以詩文而已，所謂雕蟲篆刻，亦何益哉？某自五十以後，篤志經史，其於音學深有所得，今爲五書，以續三百篇以來久絕之傳，而別著日知錄，上篇「經術」，中篇「治道」，下篇「博聞」，共二十餘卷，有王者起，將以見諸行事，以躋斯世於治古之隆，而未敢爲今人道也。（亭林文集卷四與人書二十五）

他認爲治學就是求治道——求地主階級統治的法術，絕不是單在求做詩作文。而治術的獲得，固然要觀察現實社會的缺陷，而研究經史以接受前代地主所遺留的治術結晶，尤爲重要。至於他的學問的內涵，絕不像宋明學問的空虛。他說：

竊以爲聖人之道，下學上達之方，其行在孝弟忠信，其職在灑掃、應對、進退，其文在詩書三禮周易春秋，其用之身在出處辭受取與，其施之天下，在政令教化刑法。其所著之書，皆以爲撥亂反正移風易俗，以馴致乎治平之用，而無益者不談。一切詩賦銘頌贊誄序記之文，皆謂之巧言而不以措筆。至於世儒盡性至命之說，必歸之於有物有則五行五事之常，而不入於空虛之論。僕之所以爲學者如此。（亭林文集卷六答友人論學書）

在這裏，確實要比較接近現實，要做到學以致用——即所謂：「撥亂反正，移風易俗，以馴致

乎治平之用。」

他在政治上，是相對的承認封建組織——藩鎮制度的存在，因而力反「唐亡於藩鎮」的論調，更進而贊助藩鎮制度有安內攘外之力：

> 尹源唐說曰：世言唐所以亡，由諸侯之彊，此未極之理。夫弱唐者，諸侯也；唐既弱矣，而久不亡者，諸侯維之也。燕趙魏首亂唐制，專地而治，若古之建國，此諸侯之雄者，然皆恃唐爲輕重。何則？假王命以相制，則易而順，唐雖病之，亦不得而外焉。故河北順而聽命，則天下爲亂者不能遂其亂；河北不順而變，則姦雄或附而起。德宗世，朱泚李希烈始遂其僭，而終敗亡，田悅叛於前，武俊順於後也。憲宗討蜀平夏，誅蔡夷鄆，兵連四方，而亂不生，卒成中興之功者，田氏稟命，王承宗歸國也。武宗將討劉稹之叛，先正三鎮，絕其連衡之計，而王誅以成。如是二百年姦臣逆子，專國命者有之，夷將相者有之，而不敢窺神器，非力不足，畏諸侯之勢也。
>
> 文天祥言本朝懲五季之亂，削除藩鎮，一時雖足以矯尾大之弊，然國以寖弱，故敵至一州則一州破，至一縣則一縣殘。今宜分境內爲四鎮，使其地大力衆，足以抗敵。約日齊奮，有進無退，彼備多力分，疲於奔命，而吾民之豪傑者，又伺間出於其中，則敵不難卻也。嗚呼，世言唐亡於藩鎮，而中葉以降，其不遂并於吐蕃回紇，滅於黃巢者，未必非藩鎮之力。宋至端康而始立四道，金至興元而始建九公，不已晚乎？（日知錄卷九藩鎮）

他認爲有封建的藩鎮的存在，以輔助大封建主，則封建政權鞏固，否則必趨滅亡。他這樣誇示封建的藩鎮制度，十足地表示地主階級的身分，那裏有民主主義的蹤影？

不過，他究竟是一位開明的地主階級的代言者，他並不死守過去的典型的封建制度，也不

，是承襲着變種的封建制度，而是適合時代的需要，確立「寓封建之意於郡縣之中」的政治原則，他所做的郡縣論一，是討論封建郡縣問題最深切最有條理的言論：

> 知封建之所以變而爲郡縣，則知郡縣之敝而將復變。然則將復變而爲封建乎？曰：不能。有聖人起，寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣。蓋自漢以下之人，莫不謂秦以孤立而亡。不知秦之亡，不封建亡，封建亦亡，而封建之廢，固自周衰之日，而不自於秦也。封建之廢，非一日之故也。雖聖人起，亦將變而爲郡縣。方今郡縣之敝已極，而無聖人出焉，尙一一仍其故事。此民生之所以日貧，中國之所以日弱，而益趨於亂也。何則？封建之失，其專在下，郡縣之失，其專在上。古之聖人，公心待天下之人，胙之土而分之國。今之君人者，盡四海之內爲我郡縣，猶不足也。人人而疑之，事事而制之，科條文簿，日多於一日。而又設之監司，設之督撫，以爲如此，守令不得以殘害其民矣。不知有司之官，凜凜焉救過之不給，以得代爲幸，而無肯爲其民興一日之利者，民烏得而不窮，國烏得而不弱。率此不變，雖千百年，而吾知其與亂同事，日甚一日者矣。然則尊令長之秩，而予之以生財治人之權，罷監司之任，設世官之獎，行辟屬之法，所謂寓封建之意於郡縣之中，而二千年來之敝可以復振。後之君，苟欲厚民生，强國勢，則必用吾言矣。（亭林文集卷一）

變封建爲郡縣，是中國歷史轉變的一個重要標誌，是從典型的封建政治過渡到變種的封建政治的一個樞紐。迷戀骸骨的「儒者」，總是夢想三代之治，企圖着恢復封建制度；但是有些認識時代變遷的人們，卻又以爲郡縣不可廢，而封建不可復。炎武則於此兩種意見之外，別具新意見——認定封建變而爲郡縣，是社會進化的必然。因而他根據過去封建制度之不得不變，而

推定郡縣制度之又不得不變。他根據這個原則而提出罷監司設世官等辦法：

改知縣爲五品官。正其名曰縣令。任是職者，必用千里以內習其風土之人。其初曰試令，三年稱職爲眞，又三年稱職封父母，又三年稱職璽書勞問，又三年稱職，進階益祿，任之終身。其老疾乞休者，舉子若弟代。不舉子若弟，舉他人者聽。既代，去處其縣爲祭酒，祿之終身。所舉之人，復爲試令，三年稱職爲眞，如上法。每三四縣若五六縣爲郡，郡設一太守，太守三年一代，詔遣御史巡方，一年一代。其督撫司道悉罷。令以下設一丞，吏部選授。丞任九年以上得補令。丞以下曰簿，曰尉，曰博士，曰驛丞，曰司倉，曰游徼，曰嗇夫之屬，備設之無裁。其人聽令自擇，報名於吏部。簿以下得用本邑人爲之。令有得罪於民者，小則流，大則殺。其稱職者，既家於縣，則除其本籍。夫使天下之爲縣令者，不得遷又不得歸，其身與縣終，而子孫世世處焉；不職者流，貪以敗官者殺。夫居則爲縣宰，去則爲流人，賞則爲世官，罰則爲斬絞，豈有不勉而爲良吏者哉？（亭林文集卷一郡縣論二）

他要使縣令與所治的地方，發生深深的聯繫。一做了某處縣令，自身和子孫的禍福榮辱，都與所治地方息息相通。自然可以避免「三日京兆」的恐慌，以期達到易治的境地。他很乾脆的主張縣令世襲，但亦受相當的條件限制。第一，必須賢縣令，積集多年的治績，經過「即眞」、「封父母」、「璽書勞問」、「進階益祿」種種褒獎諸階段，然後得「傳其子若弟」，不像從前的封建諸侯，一例可以世襲。第二，這般襲位者，當初也祇能爲試令，必須自己有治績表現，然後官位得保持下去，不像從前的封建諸侯，無論其子孫的賢不肖，總可以永遠保持其統治地位而不淩夷。炎武的意思，即是說：自己不賢，不能傳位於其子，其子不賢，亦不能長襲其父位。寓傳賢之意於傳

子之中，其擁護地主政權之苦心孤詣，於茲可見。他鑒於明代地主政權之土崩瓦解，各郡縣毫無自衞能力，一任流寇外族蹂躪，特起而主張縣令有條件的世襲，以充實地方自衞的力量，在下列的引文裏表現得更露骨：

夫使縣令得私其百里之地，則縣之人民皆其子姓，縣之土地皆其田疇，縣之城郭皆其藩垣，縣之倉廩皆其囷窌。……一旦有不虞之變，必不如劉淵、石勒、王仙芝、黃巢之輩，橫行千里，如入無人之境也。於是有效死勿去之守，於是有合從締交之拒。（亭林文集卷一郡縣論五）

今之州縣官無定守，民無定奉，是以常有盜賊戎狄之禍，至一州則一州破，至一縣則一縣殘。（亭林文集郡縣論四）

他也看到典型的封建制度沒有恢復之必要；但是要採取封建遺意，增高地方官吏自衞權力，以防「不虞之變」。這樣「寓封建之意於郡縣之中」，正是當時地主階級自救的好方略。他又很明瞭當時政權是建築在豪家鉅族之上，因而又主張增高豪家鉅族的權力。他所做的裴村記，卽在申明這個意義：

唐之天子，貴士族而厚門蔭，蓋知封建之不可復，而寓其意於士大夫，以自衞於一旦倉皇之際，固非後之人主所能知也。予嘗歷覽山東、河北，自兵興以來，州縣之能不至於殘破者，多得之豪家大姓之力，而不盡恃乎其長吏。及至河東，問賊李自成所以長驅而下三晉之故，慨焉傷之。或言曰：「崇禎之末，輔臣李建泰者，曲沃人也。賊入西安，天子臨朝而嘆，建泰對言臣郡當賊衝，臣請率宗人鄉里，出財百萬，爲國家守河。上大喜，

命建泰督師，親餞之正陽門樓，舉累所傳之御器而酌之酒，因以賜之。未出京師，平陽太原相繼陷，建泰不知所爲。師次眞定，而賊已自居庸入矣。」此其人材之凡劣，固又出於王鐸張溍之下。而上之人，無權以與之，無法以聯之，非一朝一夕之故矣。乃欲其大臣者，以區區宰輔之虛名，而繫社稷安危之命，此必不可得之數也。周官太宰，以九兩繫邦國之民，五曰宗以族得民。觀裴氏之與唐存亡，亦略可見矣。夫不能復封建之治，而欲藉士大夫之勢以立國者，其在重氏族哉！其在重氏族哉！（亭林文集卷五）

他當創鉅痛深之餘，深感社會失去中堅組織的危險，故重守令，重氏族，以圖地主政權之延續。

炎武所處的時代，外患的威脅，也不減於內亂的威脅，因而他對於邊防也有精密的計劃，就是他把蘇軾的籌邊策加以發揮。他說：

宋元祐八年，知定州蘇軾言：漢鼂錯與文帝畫邊策，不過二事：其一曰徙遠方以實廣虛，其二曰制邊縣以備敵國。今河朔西路被邊州軍，自澶淵講和以來，百姓自相團結爲弓箭社，不論家業高下，戶出一人，又自相推擇家資武藝衆所服者爲社頭、社副、錄事，謂之頭目，帶弓而鋤，佩劍而樵，出入山坂，飲食長技，與北敵同。私立賞罰，嚴於官府；分番巡邏，鋪屋相望，若透漏北賊及本土强盜不獲，其當番人皆有重罰。遇有警急，擊鼓集衆，頃刻可致千人，器甲鞍馬，常若寇至。蓋親戚墳墓所在，人自爲戰，敵甚畏之。先朝名臣，帥定州者如韓琦、龐籍，皆加意拊循其人，以爲爪牙耳目之用。而籍又增損其約束賞罰。今雖名目具存，責其實用，不逮往日，欲乞朝廷立法，少賜優異，明設賞罰，以示懲勸。奏凡兩上，皆不報，此宋時弓箭社之法。雖承平廢弛，而靖康之變，

河北忠義，多出於此。有國家者能於閒暇之時，而爲此寓兵於農之計，可不至如崇禎之末，課責有司，以修練儲備之紛紛矣。（日知錄卷九邊縣）

他對於充實國防似乎規劃得很周詳，無非在企圖外患的消滅。但是他的充實國防計劃，不僅在「武藝」的訓練，尤在於邊民生活的充裕，因而他直接提出「務農積穀」以爲「守邊備塞」的重要工作。他說：

嘗讀宋魏了翁疏以爲古人守邊備塞，可以紓民力而老敵情，唯務農積穀爲要道。……蓋並邊之地，久荒不耕則穀貴，貴則民散，散則民弱。必地闢耕廣則穀賤，賤則人聚，聚則兵强。請無事屯田之虛名，而先計墾田之實利，募土豪之忠義者，官爲給助，隨便開墾。（亭林文集卷六田功論）

他由「地闢耕廣」而「穀賤」而「人聚」而「兵强」步伐頗爲嚴整，對於維護地主政權可謂周到。眞的，他認識社會勢力，不僅注意政治的表面，而且知道抓住社會的基礎，較之普通的地主階級的見地確實要前進。

此外，他主張廢除銀幣，其目的在減輕農民擔負，以和緩其敵對成分。他說：

聞之長老言近代之貪吏，倍甚於唐宋之時，所以然者，錢重而難運，銀輕而易齎，難運則少取之，而以爲多，易齎則多取而猶以爲少，非唐宋之吏多廉，今之吏貪也，勢使之然也。然則銀之通，錢之滯，吏之寶，民之賊也。在有明之初，嘗禁民不得行使金銀，犯者准奸惡論。夫用金銀何奸之有，而重爲之禁者，蓋逆知其弊之必至於此也。當時市肆所用，皆唐宋之錢，而制錢則偶一鑄造以助其不足耳，今也泉貨弱而害金興，市道窮而

爲物作，屢幣奪於上，民力單於下，使陸贄、白居易、李翺之流而生今日，其咨嗟太息必有甚於唐之中葉者矣。（亭林文集卷一錢糧論下）

國家之賦，不用粟而用銀，舍所有而責所無故也。夫山野之氓，不爲商賈，不爲官，不爲盜賊，銀奚自而來哉？此唐宋諸臣每致歎於錢荒之害，而今又甚焉。非任土以成賦，重穡以帥民，而欲望教化之行，風俗之美，無是理矣。（日知錄卷十一以錢爲賦）

他認爲用銀促成官吏的貪污，用銀係責農民之所無，其爲害甚烈。他不僅主張廢除銀幣，而且主張廢鈔法：

自鈔法行而獄訟滋多，於是有江夏縣民，父死以銀爲葬具，而坐以徙邊者矣。有給事中丁環奉使至四川，遣親吏以銀誘民交易而執之者矣。舍寶鈔之利，就揚沸之威，去冬日之溫，用秋荼之密，天子亦知其拂於人情，而爲之戒飭，然其不達於天聽，不登於史書者，又不知凡幾矣？孟子曰，焉有仁人在位，罔民而可爲也。若鈔法者，其不爲罔民之一事乎？（日知錄卷十一鈔）

他說銀鈔的弊害甚重，其實，那裏有民主主義者主張剷除工商社會中的交換工具——銀與鈔呢？從他主張廢銀、鈔這一點上，卽可斷定他還是一位封建地主階級的代言者。不過，他也曾有重民的思想，這是不可抹殺的事實。他主張儲糧於通都大邑，卽在救濟各通都大邑間之飢餓農民：

愚以爲天下稅糧，當一切盡徵本色，除漕運京倉之外，其餘則儲之於通都大邑，而使司計之臣，略倣劉

羣之遺意，量其歲之豐凶，稽其價之高下，糴銀解京，以資國用。一年計之不足，十年計之有餘，小民免稱貸之苦，官府省敲扑之煩，郡國有凶荒之備，一舉而三善隨之矣。（日知錄卷十一以錢爲賦）

他如在驛傳裏，也主張多儲糧食以救濟農民。他鑒於明代地主政權之所以土崩瓦解，是由於流寇之到處騷擾，流寇之所以到處騷擾，是由於農民失掉耕地無以爲生所致。因而他注重備荒以安撫農民。是他之所以有重民思想，也是從求階級的利益出發的。此外，他注重里甲，選舉人材，講廉恥，談教化，亦莫不從地主階級自救運動出發。

C 王夫之的民族自衛論

王夫之字而農，湖南衡陽人，晚年隱居石船山，世稱船山先生。生於明神宗萬曆四十七年，卒於淸聖祖三十一年（一六一九——一六九二）。他是一位飽嘗亡國苦痛滋味的士大夫。自淸兵占據明代之軍事及政治首腦部的北京後，大舉南征；他的故鄉也免不了要受胡馬鐵蹄的蹂躪。他即高舉「反淸復明」的義幟，以與淸兵抗戰；後來又因瞿式耜的推薦協助「永歷帝」繼續致力其反淸運動；雖然都歸失敗，而他那種爲民族而奮鬥的精神，眞是以爲我們現在努力於救亡運動的青年所矜式。時淸政府嚴令薙髮，不從者死；他誓死反對，轉徙苗徭山洞中，備嘗甘苦，足徵其民族意識的強烈和民族信念的堅決。他又努力從事著作，到處拾些破紙或爛帳簿之類充著作稿紙。著作極多，其著者，有讀通鑑論、宋論、黃書、詩廣傳、周易外傳、尙書引義及永歷實錄。

他生在地主政權危急時代。在哲學的體系上，似有唯物論的傾向。他認爲一切物都是客觀存在的實體。不過他認爲物之呈現到我們眼中的都是物的現象，而不是物的本質他說：

物生而形形焉，形者質也形生而象象焉，象者文也。形則必成象矣象者象其形也在天成象而或未有形，在地成形而無有無象。視之則形也察之則象也。所以質以視章而文由察著，未之察者，弗見焉耳。（尚書引文卷六）

因之他肯定本質和現象是有其因果關係的，組織本質，便要從分析現象入手；但從現象之部分上着眼，而忽略了現象的全面，卻不能達到本質之認識。故說：

請觀之物，白馬之異於人也，非但馬之異於人也，亦白馬之異於白人也，卽白雪之異於白玉也。疏而視之，雪玉異而白同；審而察之，白雪之白，白玉之白，其亦異矣。人之與馬，雪之與玉，異之質也其白則異以文也。故統於一白，而馬之白必馬，而人之白必人，玉之白必玉，雪之白必雪，從白類而馬之，從馬類而白之。既已爲馬，又且爲之白，而後成乎其爲白馬。故文質不可不分，而弗俟合也，則亦無可偏爲損益矣。（同上）

在邏輯上，他主張兼用分析和歸納的方法，由現象以達到本質的認識。因爲並不能從部分的現象去達到本質的組織，而是要從全體上由分析以達到歸納。然而所認識的物的同一性，也只是相對的，而不是絕對的。

從這裏轉入人性論，較之過去一般性論者要踏入一前進階段，他把天理與人欲統一起來，而確立人欲卽是天理的原則：

禮雖純爲天理之節文，而必寓於人欲以見；雖居靜而爲感通之則，然因乎變合以章其用。惟然，故終不離人而別有天，終不離欲而別有理也。離欲而別爲理，其惟釋氏爲然，蓋厭棄物則而廢人之大倫矣。……亢案曰：「天理人欲同行而異情。」韙哉能合顏孟之學而一原者，其斯言也夫。即此好貨好色之心，而天之以陰騭萬物，人之以載天地之大德者，皆其以是爲所藏之用。故易曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁；何以聚人？曰財。」於此聲色臭味廓然見萬物之公欲，而即爲萬物之公理。大公廓然，物來順應。則視之聽之以言以動，率循斯而待外求。非如老子所云：「五色令人目盲，五聲令人耳聾」與釋氏之賤以爲「塵」惡以爲「賊」也。……使不於人欲之與天理同行者即是以察夫天理，則雖若有理之可爲依據，而總於吾視聽言動之感通而有其貞者不相交涉。乃斷棄生人之大用，芟蕪無餘，日中一食而後不與貨爲緣，樹下一宿而後不與色相取，絕天地之大德，蔑聖人之大寶，毀裂典禮，虧替節文，已私嶷然，而人道以滅，正如雷龍之火，愈克而愈無已也。孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。學者循此以求之，所謂不遠之復者，又豈遠哉？（讀四書大全）

他認爲佛老的絕欲、寡欲，簡直是「廢人之大倫，」「絕天地之大德，」而加以嚴厲的指責。同時他竟大膽主張求天理於人欲之中，這是何等平易的見解。不過，他雖然主張求天理於人欲中，可是不能把人欲都一概當做天理。因而他要做到「飲食男女，皆有所貞，」以爲人欲的準則。這即是說，「所貞」纔是天理；離開飲食男女不能空空地講貞。他又定了一個所貞的人欲標準，以期合乎天理。他說：

民之所好，民之所惡，矩之所自出也。有絜矩之道，則已好民之好，惡民之惡矣。乃所惡於上，毋以使下，則爲下者必有不遂其欲者矣。所惡於下，毋以事上，則爲上者必有不遂其欲者矣。君子只於天理人情上絜個均平方正之矩，使一國率而由之，則好民之所好，民卽有不好者，要非其所不可好也；惡民之所惡，民卽有不惡者，要非其所不當惡也。所謂絜矩者，自與藏身之恕不同；所云毋以使下，毋以事上云者，與勿施於人文似而義實殊也。惟東陽許氏深達此理，故云天下之大，兆民之衆，須有規矩制度，使各守其分。是以己之心度人之心，品量位置以爲限，則明乎君子絜矩之道治民，而非自絜矩以施之民也。（同上）

他所謂矩，是由斟酌調劑各方的欲而來，這樣的欲，纔是大公至正的欲，纔是合乎天理的欲，這較之宋明理學家之主張無欲，確實要前進一步。

他又認爲環境能決定人的意志，意志支配了人的行爲，若要養成善良的意識，先要從改善環境着手，他說：

督子以孝，不如其安子；督弟以友，不如其裕弟；督婦以順，不如其綏婦。魄定魂通而神順於性，則莫之或言而若或言之。君子所爲以天道養人也，榮之以名，以暢其魂，惠之以實以厚其魄，而後夫人自愛之心起。德教者，行於自愛者也。（詩廣傳卷一周南篇）

從「安子」以使子「孝」，「裕弟」以使弟「友」，「綏婦」以使婦「順」，這就是說：先要造成一種「孝」、「友」、「順」的環境，自然會產生孝友順的倫理來。

從他有唯物傾向的認識論出發，自然又產生一種進化的歷史觀念。他認定中國後世社會

情態與古代社會情態不同，而且要進步，因而他衝破儒家所傳說的唐虞三代社會的陳說，而確立社會制度必須改革的原則。他說：

且夫樂道古而爲過情之美稱者，以其上之仁，而羨其下之順；以賢者匡正之德，而被不肖者以淳厚之名。使能揆之以理，察之以情，取備見之傳聞，而設身易地以求其實，則堯舜以前，夏商之季，其民之淳澆貞淫剛柔愚明之固然，亦無不有如躬閱者矣。唯其澆而不淳，淫而不貞，柔而疲，剛而悍，愚而頑，明而詐也。是以堯舜之德，湯武之功，以於變而移易之者，大有造於彝倫，輔相乎天地。若其編氓之皆善耶，則帝王之功德亦微矣。唐虞以前，無得而詳考也。然衣裳未正，五品未清，婚姻未別，喪祭未修，狉狉獉獉，人之異於禽獸者無幾也。故孟子曰：「庶民去之，君子存之。」舜之明倫察物，存唐虞之民所去也。同氣之中而有象，況天下乎？若夫三代之季，尤歷歷可徵焉。當紂之世，朝歌之沈酗，南國之淫奔，亦孔醜矣。數紂之罪曰：「爲逋逃萃淵藪，」皆臣叛其君，子叛其父之梟與豺也。至於春秋之世，弑君者三十三，弑父者三，卿大夫之父子相夷，兄弟相殺，姻黨相滅，無國無歲而無之。蒸報無忌，黷貨無厭，日盛於朝野。孔子成春秋，而亂賊始懼，删詩書，定禮樂，而道術始明。然則治唐虞三代之民難，而治後世之民易，亦較然矣。封德彝曰：「三代以還，人漸澆僞。」象、鯀、共驩、飛廉、惡來、楚商臣、蔡般、許止、齊慶封、魯僑如、晉智伯，豈秦漢以下之民乎？子曰：斯民也，三代之所以直道而行也。春秋之民，無以異於三代之始，帝王經理之餘，孔子垂訓之後，民固不乏敗類，而視唐虞三代，帝王初興，政教未孚之日，其愈也多矣。（讀通鑑論）

他把歷代儒家所美化了的唐虞三代，說得非常醜惡。他只崇拜堯舜三王周孔等個人的神

聖，並不崇拜當時的社會。當時的社會制度，爲着適應文化低落的人類而產生，並不如後世制度的合理，是他已承認社會是進化的。不過，他還是沒有脫離聖德王功的傳統觀念，而發生堯舜三王周孔諸聖人執掌歷史演進樞紐的謬論。他論封建井田學校選舉，都應用這個原則，而成爲一貫的體系。他論封建說：

古之天下，人自爲君，君自爲國，百里而外，若異域焉。治異政，教異尙，刑異法，賦斂惟其輕重，人民惟其刑殺，好則相昵，惡則相攻，萬其國者萬其心，而生民之困極矣。堯舜禹湯弗能易也。至殷之末，殆窮則必變之時，而猶未可驟變於一朝。故周大封同姓而益展其疆域，割天下之半而歸之姬姓之子孫，則漸有合一之勢；而後世郡縣亦緣此以漸統一於大同。當後風教日趨於畫一，而民生之困亦以少衰。故孔孟之言治詳矣，未嘗一以上古萬國之制欲行於周末，則亦灼見武王周公綏靖天下之大權，而知邱民之欲在此而不在彼。以一姓分天下之半，而天下之瓦合者漸就於合。故孟子曰：「定於一，」大封同姓者未可卽一，而漸一之也。（同上）

在這裏，他透露了歷史進化的過程，是由部落到典型的封建（封建，）到變種的封建（郡縣，）與近代學者所講的歷史發展的階段，沒有多少差異。所謂封建制度（指典型的封建，）也不過是社會發展的過程中必經的階段，到了「窮極必變之時，」必然地把它改革，故有「封建之不可復，勢也」的肯定。不過，他究竟不是革命階級，而反對「驟革於一朝，」而主張「變者必以其漸，」這就是說，歷史的進化，是漸進的，而不是突變的；是改革的，而不是革命的。他相信郡縣

制度比封建制度要進步，常常剴切言之：

郡縣之天下有利乎？曰：有，莫利乎州郡之不得擅興軍也。郡縣之天下有善乎？曰：有，莫善於長吏之不敢專殺也。諸侯之擅興軍以相侵伐，三代之衰也，密阮齊晉莫制之也；三代之盛，王者制之，而後不能禁也。若其專殺人也，則禹湯文武之未能禁也。而郡縣之天下得矣。人而相殺矣，諸侯殺之，大夫殺之，庶人之强豪者殺之。是蠹脂之相吞，而鯨鯢之相吸也。夫禹湯文武豈慮之未周，法之不足以立乎？自邃古以來，各君其土，各役其民，若今化外土夷之長，名爲天子之守臣，而實自據爲部落。三王不能革，以待後王者也。……漢承秦以一天下，而內而司隸，外而刺守，若嚴延年、陳球之流，尤爲以嗜殺爲風采，其貪殘者無論也。猶沿三代之敝而未能革也。宋孝武猜忌以臨天下，乃定非臨軍勿得專殺，非手詔勿得興軍之制，法乃永利而極乎善，不可以人廢者也。嗣是而毒劉之禍以減焉。（讀通鑑論卷十五）

他認爲在郡縣制度下不會再發生像封建時代那樣「擅興軍」和「專殺」的慘劇。封建制度發達到高度時必然地要產生郡縣制度以繼封建制度之窮。固然，他沒有看出郡縣制度與封建制度是同一本質的制度，卻確立了由典型的封建制度進化到變種的封建制度的必然性，這當然是一種較進步的歷史觀念。確定秦以前是封建時代，一切的文物制度都建築在封建制度之上。他牢守這個信念，以爲評論一切制度的尺度。如什一之賦，鄉舉里選，兵農合一，均田經界這些制度，都是封建時代的制度，不可復行於後世，而有改革的必要，這是從進化的歷史觀着眼。不過他終於是一位封建地主之代言者，自然不能把中國所有的傳統的神祕觀念完全克服，故

說：

> 君臣父子之倫，詩書禮樂之化，聖人豈不欲普天率土而沐浴之乎？時之未至，不能先焉。迨其氣之已動，則以不令之君臣，役難堪之百姓，而卽其失也以爲得，卽其罪也以爲功，誠者不可測者矣，天之所啓，人爲效之，非人之能也。（讀通鑑論卷三）

他以爲聖人也須受「時」的限制，受「天」的啓示，而歸根究底仍說到氣運上，這豈不是他的神秘思想衝動的表現嗎？

由這裏轉到他的政治思想，對內嚴樹「君子」「小人」之階級壁壘，對外嚴樹「夷」「夏」之大防，在究極上都是從地主利益上出發的。他雖然痛罵一般視天下爲一姓私產的君主，終於不會超越階級而擺脫封建思想的範疇，他說：

> 天下之大防二：華夏夷狄也，君子小人也。非本末有別而先王强爲之別也。……君子之與小人，所生異種。異種者，其質異也。質異而習異，習異而所知所行蔑不異焉。乃於其中自有巧拙焉。特所產殊類，所尚殊方，而不可亂。亂則人理悖，貧弱之民亦受其吞噬而憔悴。防之於漸，所以存人理而裕人之生，因乎天也。嗚呼！小人之亂君子，無殊夷狄之亂華夏。或且玩焉，而孰知其害之烈也。小人之巧拙，自以類分。拙者安拙而以自困，巧者衒巧而以賊人。拙者農圃也，自困而害未及人者也。然夫子未嘗輕以小人斥人，而特斥樊遲，惡之甚，辨之嚴也。漢代力田於孝弟以取士，而禮教陵遲。故曰三代以下無盛治。夫以農圃亂君子而弊且如此，況商賈乎？商賈者，於小人之類爲巧，而蔑人之性，賊人之生爲已亟者也。乃其氣恆與夷狄而相取，其質恆與夷狄而

相得，故夷狄與商賈貴。許衡者，竊附於君子者也。且曰：士大夫居官而爲商，可以養廉，嗚呼！日狎於金帛貨賄，較盧子母之籌量，則耳爲之聵，目爲之熒，心爲之奔，氣爲之蕩。衡之於小人也，尤其巧而賊者也，而能溷廁君子之林乎？以要言之，天下之大防二，而其歸一也。一者何也？義利之分也。生於利之鄉，長於利之塗，父兄之所熏，肌膚筋骸之所便，心旌所指，志動氣隨，魂交神往，沈浸於利之中，終不可移而之於華夏君子之津涘。故均是人也，而夷夏分以其疆，君子小人殊以其類，防之不可不嚴也。（讀通鑑論卷十四）

他認爲「君子」——統治者與「小人」——被統治的農工商賈，「種異」「習異」「所知異」「所行異」，應當嚴加分別，如同夷夏大防之不可亂。他把小人裏裏又分成巧拙兩類：小人中之拙者——農圃「安拙自困」，小人中之巧者——商賈「衒巧賊人」，非受治於統治者之君子，則「人理悖」。你看他把農民之被地主榨取的悲慘在「安拙自困」的口號下隱蔽起來，惟恐商賈腐蝕封建政權而加以「衒巧賊人」的罪惡抑制起來，這對封建地主籌謀何等忠實！他看到明末小人——農民集團領袖李自成也到北京來問鼎，認爲小人也企圖參加君子的事，這是和他們的天經地義不相容的，故嚴樹君子之階級壁壘，以企圖鞏固地主政權。

他對外的政治思想，在嚴樹夷夏之大防，前面就已提示過。他看到滿洲軍事勢力所達到的地域，即對漢人大施其屠殺與淫姦之殘酷的手段。中國民族的危機如此深化，自然會激發夫之之仇滿情緒，而具有保存自族之切迫要求。他所做的黃書，即是從保存自族的觀點上出發的：這

部書，可以說是他保存自族的政治綱領。卽他所做的讀通鑑論、春秋家說，也到處浮動着很强烈的民族意識。他認爲保全自族，是政治的第一義。他主張「保其類者爲之長，衛其羣者爲之邱。」（黃書極原）卽是在讚謝爲民族出力自衛的英雄。竟謂：「保其所貴，匡其所亂，施於孫子，須於後聖。可禪，可繼，可革，而不可使異類間之。」（同上）卽是說：朝代的興革，是沒有什麼關係的；只有不能讓異族「間之。」因而他非常痛恨那般「無百穢之愛，踰九垓之辨，斁以其身於天下，憤盈僭侈，眵眸同氣，猜制牽役，弱靡中區，乃霍霍然保尊貴偷豫尸功，患至而無以致，物偪而無以固；子孫之所不能私，種類之所不能覆」（同上）的君主，直斥他們「王道泯絕。」宜乎他大聲疾呼地痛斥那般抑制臣民以自弱其族的君主，如「孤秦」、「陋宋」之類。他說：

迄於孤秦，家法淪墜，膠膠然固天下於掌握，顧盼驚猜，恐强有力者旦夕崛起，效已而劫其臧。故竊者竊之，機者擅之，脥者割之，貳人主者不能藉尺土，長亭邑者不能蠡寸金。欲以凝固鴻業，長久一姓，而績敗旋趾。

由此言之，儋儋鑿陋，未嘗邇軫神區，而援立異族，豈不左歟？

宋以藩臣，躡興鼎祚，意表所授，不寐而驚，趙普斗筲菲姿，負乘鉉器，貢謀苟且，肘枕生猜。於是假杯酒以固歡，託孔云而媚下，削節鎮，領宿衛，故易藩武，建置文弱，收總禁軍，衰老壝籍。孤立於强虜之側，亭亭然無十世之謀。縱佚文吏，拘法牽繫。一傳而弱，再傳而靡。趙保吉之去來，劉大符之恫喝，玩在廷於偶線之中，莫之或省。城下受盟，金繒歲益。偷息視肉，崇以將附。推轂建牙，遺風澌滅。狄青以樞副之任，稍自掀舉，苟異一切，而密席未溫，嫌疑指斥。是以英流屏跡，耳宗寒心。降及南渡，猶亂前謀。斬循僅存於貨酒，岳氏遽殞於風波，樓棟偏

藩，莫斯爲甚。夫無爲與者，傷之致也；交自疑者，殊俗之所乘也。卒使中區趨隳，形勢解散。一折而入於女眞，再折而入於韃靼，以三王漢唐之區宇，盡辮髮負笠，澌喪鞬剛，以潰無窮之防，生民以來未有之禍，秦開之而宋成之也。（黃書古儀）

秦代對於類己的「翼者」「機者」「脈者」，而設法「翦之」「擯之」「劃之」；宋代對於類己的「節鎮」「藩武」而「削弱之」「改易之」，以致「中區趨隳，形勢解散」招來外族壓迫，因而他肯定秦宋的君主爲中國民族之罪人。

他認爲夷狄有同禽獸，「而不可亂，亂則人極毀。」他抱定這個信念，而嚴樹夷夏大防。他說：

山禽趾疏，澤禽趾幕，乘禽力橫，耕禽力縱，水耕宜南，霜耕宜北。是非忍於其淺散而析其大宗，亦勢之不能相救而絕其禍也，是故聖人審物之皆然，而自畛其類，尸天下而爲之君長。區其靈冥，湔其疑似，族其蠱壞，峻其墉廓，所以絕其禍而使之相捄。故聖人之與天地合德者，豈虛獲哉？夫人之於物，陰陽均也，食息均也，而不能絕乎物。華夏之於夷狄，骸竅均也，聚析均也，而不能絕乎夷狄。所以然者何也？人不自畛以絕物則天維裂矣。華夏不自畛以絕夷狄，則地維裂矣。天地制人以畛，人不能自畛以絕其黨，則人維裂矣。是故三維者，三極之大同也。（黃書原極）

天下之大防二：華夏夷狄也，君子小人也。非本末有別而先王強爲之防也。夷狄之於華夏，所生異地。其地異，其氣異矣。氣異則習異，習異而所知所行蔑不異焉。……地界分，天氣殊，而不可亂；亂則人極毀，華夏之生民亦受吞噬而憔悴。防之於早，所以定人極而保人之生，因乎天也。（讀通鑑論卷十四）

這就是說夷夏大防，乃天造地設，絕不宜有所混亂而毀人類堤防。他旣然把夷夏的界限劃得這樣淸楚，因而對於夷狄之態度也就非常嚴厲，而說「殲之不爲不仁，奪之不爲不義，誘之不爲不信。」（同上，）又說「殄之不爲不仁，欺之不爲不信，斥其土奪其資不爲不義。」（春秋家說卷三）眞的，他仇恨夷狄的心理非常露骨，竟主張「殄之以全吾民之謂仁，欺以誠行其所必惡之謂信，斥其土而以文教移其俗，奪其資而以寬吾民之力之謂義。」（同上）那因爲他肯定：「仁以自愛其類，義以自制其倫；」（黃書後序）「信義者，人與人相與之道，非以施之異類者也。」（讀通鑑論卷四）像他這樣直截了當地把夷狄當做異類看待，而「殲之」「殄之」這自然是受滿洲民族殘酷壓迫所引發出來的憤激情緒的流露。

他覺得中國民族的自衞，那是卓卓有餘的，因爲「中國財足自億也，兵足自彊也，智足自名也。」（黃書宰制）祇要做到「不以一人疑天下，不以天下私一人，休養厲精，士佻粟積，取威萬方，濯秦愚刷宋恥，」（同上）便可以督促「博衣弁帶，仁育義植之士甿，足以固其族而無憂。」（同上）

他又主張用武力去宣揚文化，用我們文化水準很高的民族，去同化那文化水準很低落的民族。他說：

遐荒之地，有可收爲冠帶之倫，則以廣天地之德而立人極也。非道之所可廢，且抑以紓邊民之寇攘而

使之安。雖然，此天也，非人之所可強也。……玉門以西，水西流而不可合於中國，天地之勢，即天地之情也。張騫恃其才力強通之，固爲亂天地之紀，而河西固雍涼之餘矣。若夫駹也，冉也，邛也，僰也，越巂也，滇也，則與我邊鄙之民犬牙相入，聲息相通，物產相資，而非有戾驁冥頑不可嚮邇者也。武帝之始，聞善馬而遠求耳。窮以此逢其欲，亦未念及璅柯之可闢在內地也。然因是而貫瀸昆明，垂及於今而爲冠帶之國。此豈武帝張騫之意計所及哉？故曰天歸之也。……江浙閩楚，文教日興，迄於南海之瀕，滇雲之壤，理學節氣文章事功之選，肩踵相望，天所佑也，漢肇之也。（讀通鑑論卷三）

語曰：王者不可治夷狄。謂沙漠而北，河洮而西，日南而南，遼海而東；天有殊氣，地有殊理，人有殊質，物有殊產，各生其所生，養其所養，君長其長，部落其部落，彼無我侵，我無彼虞，各安其紀而不相瀆耳。若夫九州之內，負山阻壑之族，其中爲夏者，其外爲夷；其外爲夏者，其中爲夷；互相襟帶而隔之絕之，使胸腋肘臂相亢悖而不相知。非無可治也，而非不治，然且不治，又奚貴乎君者哉？君天下者，仁天下也。（宋論卷六）

他不僅要強固自己的民族，同時還同化接近中國邊境的民族，而使之列入中國版圖。至於對距離中國較遠之民族，既不主張立時同化，也不主張一律「殲之」「殄之」，而主張「彼無我侵，我無彼虞，」頗含有民族自決的意義。總之：夫之之民族自衛論，頗有卓見。不過，他究竟不肯放棄地主立場，故一方面嚴樹夷夏之大防，一方面又樹立君子小人之大防，使中國整個民族內部，又分裂成兩個對立的壁壘，而分散民族一致對外的聯合戰線。同時，滿洲民族也利用中國內部的「君子」與「小人」的矛盾，出兵占據北京，趕走所謂小人——農民集體領袖李自成，在

「爲明復仇」和「替天行道」兩個口號欺騙下整個地統治中國。明末清初始終不能完成有偉大力量的反淸戰線，又未始不是夫之所提出「君子小人之大防」而成爲「夷夏之大防」的障礙。卽是說：地主階級始終不肯放棄他們的特殊地位，以致中國民族淪於異族統治下兩百餘年，惜哉！

3 農民思想的流派

A 顏元之反對讀書說

顏元，字渾然，直隸博野人，世稱習齋先生。生於明崇禎八年，卒於淸康熙四十三年（一六三五——一七〇四。）他自己直接參加過生產勞動，「耕田灌園，勞苦淬礪，」（習齋先生年譜）因而說：「吾力用農事，不遑食寢。」（同上）他的父親做過蠡縣朱家的養子，所以在幼年冒姓朱氏。三歲時，滿兵入關大掠，其父被擄，其母改嫁。到了二十多歲，纔知道這些情節，改還本姓。在十六歲時應縣試，策問「弭盜安民」之道，他對於盜字附以新解釋：「淫邪惰肆，身之盜也；五官百骸，身之民也。弭之者在心君。心主靜正，則淫邪惰肆不復侵，而四體自康和矣。亂臣賊子，國之盜也；士農工商，國之民也。弭之者在皇極。皇建其極，則亂賊靖息，而兩間熙皞矣。」（同上）他只認爲「淫邪惰肆」和「亂臣賊子」爲盜，而沒有肯定一般人所公認的「流寇」爲盜，這也顯現着

農民的身分。他在五十一歲的時候，出關尋父，在關外過着困苦的旅行生活一年有餘，卒負骨歸葬。他的全生命旅程，除出關之役和五十六七歲兩度出游直隸河南外，全在家鄉消逝了。六十二歲時，曾應肥鄉漳南書院之聘，往設教，要想把他的教育理想在那裏試驗，分設四齋：曰文事，曰武備，曰經史，曰藝能。正在開學，碰着漳水決口書院淹沒的慘劇，此後便歸家不復出。他既是農民出身，故反對著述，僅有存性、存人、存學、存治、言行錄、朱子語類評、四書正誤等作，收集在顏氏遺書中。

他的認識論，是一種實用主義或實踐主義。他認為只有關於現實生活上的事物，纔是研究學問的對象。他說：

必有事焉，學之要也。心有事則存，身有事則修，家之齊，國之治，皆有事也。無事則治與道俱廢。故正德利用厚生諸事；不見諸事，非德非用非生也。德行藝諸物，不徵諸物，非德非行非藝也。（習齋先生年譜）

離卻關於現實生活上的事實——「正德利用厚生諸事，德行藝諸物，」即無學問；離卻關於現實生活上的事物，便非學問。這確立了學問的目的，就是在獲得人類生活的智識經驗和充實人類生活的智識經驗，而與一般封建貴族以學問為求統治的道義或裝飾品大異其趣。同時，他又認為要達到對於現實的了解，一定要做到理論和實踐一致——不僅要從實踐上去印證理論，而且要從實踐上去獲得認識。他說：

以讀經史參書為窮理處事以求道之功，則相隔千里；以讀經史參書為即窮理處事而曰道在是焉，則

相隔萬里矣。……譬之學琴然：書猶琴譜也，爛熟琴譜，講解分明，可謂學琴乎？故曰：以講讀爲求道之功，相隔千里也。更有一妄人指琴譜曰：是即琴也。辨音律，協聲韻，理性情，通神明，此物此事也。譜果琴乎？故曰：以書爲道，相隔萬里也。千里萬里，何言之遠也。亦譬之學琴然。歌得其調，撫嫻其指，弦求中音，徽求中節，是之謂學琴矣。未爲習琴也。手隨心，音隨手，清濁疾徐有常功，鼓有常規，奏有常樂，是之謂習琴矣。未爲聽琴也。弦器可手製也。音律可耳審也。詩歌惟其所欲也。心與弦忘，於是乎命之曰聽琴。今手不彈，心不會，但以講讀琴譜爲學琴，是渡河而望江也，故曰千里也。今目不覩，耳不聞，但以譜爲琴，是指薊北而談滇南也，故曰萬里也。（存學篇卷二）

他反對從「讀經史羣書」去求事物的了解與認識，而主張從實際行動以求事物的了解與認識，這是由於其生產階級的從事生產勞動上之實踐生活的赤裸裸的反映出來的。他確定了這一個認識原理，因而積極地反對讀書。他說：

漢宋諸儒，但見孔子敍書傳禮刪詩正樂繫易作春秋，誤認纂修文字是聖人，則我傳述注解便是賢人，讀之熟，講之明，而會作書文者皆聖人之徒也。遂使二千年成一虛花無用之局。（四書正誤）

率古今之文字，食天下神智。（同上）

試觀今天下秀才曉事否？讀書人便愚，多讀更愚。但書生必自智，其愚卻益深。（同上）

讀書愈多愈惑，審事機愈無識，辦經濟愈無力。（朱子語類評）

文家把許多精神費在文墨上，誠可惜矣，先生輩舍生盡死，在思讀講著四字上做工夫，全忘卻堯舜三

事六府，周孔六德六行六藝，不肯去習，又算什麼？千餘年來，率天下入故紙堆中，耗盡身心氣力，作弱人病人無用人者，皆晦庵爲之也。（同上）

僕亦吞砒人也，耗竭心思氣力，深受其害，以至六十餘歲，終不能入堯舜周孔之道。但於途次聞鄉塾群讀書聲便歎曰：「可惜許多人才」！故二十年前但見聰明有志人，便勸之多讀，近來但見才器，便戒勿多讀書。……噫！試觀千聖百王，是讀書人否？雖三代後整頓乾坤者，是讀書人否？吾人急醒！（同上）

他直認讀書有傷「神智」，「弱人」，「病人」，讀書人「更愚」，「愈惑」，有如「吞砒」，「二千年成一虛花無用之局」者，讀書著之過。本來讀書對於從事生產農民之現實生活確實無用，無論在耕種的技術上或耕種工具的改良上，都沒有讀書之必要。站在農民的立場上，自然要反對。此外，他對於宋明以來的所謂理性之說，也認爲無益於現實生活，而倡言反對：

僕妄謂性命之理，不可講也；雖講，人亦不能聽也；雖聽，人亦不能醒也；雖醒，人亦不能行也。所可得而共講之，共聽之，共醒共行之者，性命之作用，如詩書六藝而已。即詩書六藝，亦非徒列坐聽講，要惟一講即教習，習至難處，來問，方再與講，講之功有限，習之功無已。（存學編）

靜閒而久愛空談之學，必至廢事，厭事必至廢事，故壞人才敗天下者，宋學也。（習齋先生年譜）

他直斥「性命之學爲不可講」，斥「宋學」爲「厭事」、「廢事」，而「敗天下」。他所要學的，都是裨益於現實生活的，因而發出「正其誼以謀其利，明其道而計其功」之警語，而推翻行之千年「正其誼不謀其利，明其道不計其功」（董仲舒語）之陳案。同時，他認爲求學的捷

徑不是在「講」而是在「習」。這就是說：一切的事功，都要從實際行動中求效率，故說：「講之功有限，習之功無窮。」名其所居曰「習齋」，其意卽在此。

從這裏轉入人性論，自然與宋明學者大異其趣，呈現着實際主義者的色彩，因而力闢「本然之性」與「義理之性」之說的謬誤。他說：

孟子時，雖無氣質之說，必有言才不善情不善者，故孟子曰：「若夫爲不善，非才之罪也」；「非天之降才爾殊也」；「人見其禽獸也，以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？」凡孟子言才情之善，卽所以言氣質之善也。歸惡於才情氣質，是孟子所深惡，是孟子所亟辯也。宋儒所自恃以備於孟子，密於孟子，發前聖所未發者，不知其蹈告子二或人之故智，爲孟子所辭而闢之者也。……明言氣質濁惡，汙吾性，壞吾性，不知耳目口鼻手足五臟六腑筋骨血肉毛髮俱秀且備者，人之質也，雖蠢猶異於物也；呼吸充周榮潤運用乎五官百骸粹且靈者，人之氣也，雖蠢猶異於物也。故曰「人爲萬物之靈」，故曰「人皆可以爲堯舜」。其靈而能爲者，卽氣質也。非氣質無以爲性，非氣質無以見性也。今乃以本來之氣質而惡之，其勢不並本來之性而惡之不已也。以作聖之氣質而視爲汙性壞性害性之物，明是禪家六賊之說，其勢不混儒釋而一之不已，能不爲此懼乎？（存性編）

這就是說：孟子所謂性，是就才情氣質上講的；說性善，就是說才美、情善、氣質善的總稱；決沒有把才情氣質和性的關聯割斷。直認程朱之才情氣質有不善之說爲謬誤，更認程朱之「本然之性」與「義理之性」是超才情氣質的東西之說爲謬誤，而竭力闡發氣質與性的聯繫性：

譬之目矣：眶，皰，睛，氣質也；其中光明能見物者，性也。將謂光明之理專視正色，眶皰睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，眶皰睛皆是天命。更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性，只宜言天命人以目之性，光明能視，即目之性善。其視之也，則情之善；其視之詳略遠近，則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者固善，即略且近亦第善不精耳，惡於何加。惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視，而惡始名焉。然其爲之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目，而後可全目之性矣。非釋氏六賊之說而何？（同上）

這種說法何等平實，衝破了宋明儒者把性講得空靈化的堤防。他是徹底主張性善的，才情氣質全沒有什麽惡。那麽惡是從那裏來的呢？他都歸到「引蔽習染」上去：

澄澈淵湛者，水之氣質；其濁之者，乃雜入水性本無之土；正猶吾言性之有引蔽習染也。其濁之有遠近多少，正猶引蔽習染之有輕重淺深也。若謂濁是水之氣質，則濁水有氣質，清水無氣質矣，如之乎其可也。

耳聽邪聲，目視邪色，非耳目之罪也，亦非視聽之罪也，皆誤也。皆誤用其情也。誤始惡，不誤不惡也。引蔽始誤，不引蔽不誤也。習染始終誤，不習染不終誤也。去其引蔽習染者，則猶是愛之情也，猶是愛之才也，猶是用愛之人之氣質也。而惻隱其所當惻隱，仁之性復矣。義禮智猶是也。故曰「率性之謂道」也，故曰「道不遠人」也。程朱惟見性不眞，反以性質爲有惡而求變化之，是戕賊人以爲仁義，遠人以爲道矣。（同上）

他肯定惡的來源，是由於「引蔽習染」，絕不是「耳目之罪」，也不是「視聽之罪」，這顯然引導心性論達到一個新階段。當時統治者所行的教育上的欺騙，教人民從內心上去克制性之「邪念」，他不客氣加以駁斥說：「吾力用農事，不遑食寢，邪妄之念亦自不起。」（習齋先生

年譜）這就是說：只有那般不勞而食的坐食者纔有「邪念」，生產階級則終日勞作不已，根本便沒有什麼邪念存在他們的腦中，因而他們所追求的，只是現實的生活。這樣人性論何等平易，而且始終是站在農民的立場上出發的。

再轉入到政治論。他確認生產的農民之所以終年勤勞而猶不得一飽者，乃是由於社會上有一部分不勞而食的分子存在，那般不勞而食的分子占有了農業上最主要的生產手段的土地，根本上是不合理的。所以從農民階級的立場提出打破土地私有制度，將地主占有的土地平均分配給從事生產的農民。他說：

> 天地間田，宜天地間人共享之，若順彼富民之心，即盡萬人之產而給一人，所不厭也。王道之順人情，固如是乎？況一人而數十百頃，或數十百人而不一頃，爲父母者使一子富而諸子貧可乎？……況今荒廢至十之二三，墾而井之，移流離無告之民，給牛種而耕焉，田自更餘耳。故吾每取一縣，約其田丁，知相稱也。（存治編）

土地的本身，本係天惠之物，一部分人用強力去「占有」，使大部分人失掉享受土地利益的機會，他認爲係不平等。這確實是當時農民一致的呼聲，不過是借顏元的文字表達出來罷了。

其次他看到當時的統治者，爲了滿足其無厭的物質慾望而加緊對農民的剝削，他認爲這是「預養飢驥而責千里」的辦法，因而主張「非供膳，薄稅斂，汰冗費，以足民食」（存治編治

賦)同時，他對於政府不時的徭役，主張也要受相當的限制，而達到：「體民心，親老無宗不卒，老弱不卒，出戍給耕不稅，傷返給耕不稅」(同上)的境地，這當然也是從農民的利益觀點上出發的。

再次，他主張寓兵於農的軍事制度，以提高兵士的本質，進而提高其戰鬥的技術與力量，因而痛言中國歷代兵農分開的弊端：

> 慨自兵農分，而中國弱。雖唐有府兵，明有衛制，固欲一之，迨於其衰，頂名應變，皆乞丐猾棍，或一人而貫數糧支點食銀，人人皆兵；臨陣遇敵，萬人皆散。嗚呼，可謂無兵矣，豈止分之云乎？即其盛時，明君賢將，理之有法，亦用之一時，非久道也；況兵將不相習，賊令所播，其爲忠勇幾何哉？……一學校也，教文卽以教武，一井田也，治農卽以治兵。(同上)

這樣，既可以增高農民之戰爭智識，又可減輕農民之軍費擔負，誠爲「一舉兩得」。

不過，在歷史上的農民，其意識不一定全是正確；有時，也免不了有落伍的地方，如顏元之主張恢復宮刑，這確實是開倒車的辦法。

B 李塨之均田論

顏元的高足——李塨，其思想立場與乃師是一致的。塨字剛主，號恕谷，直隸蠡縣人。生於清順治十六年，卒於雍正十一年。(一六五九——一七三三)少年時代「以力田不足以養親兼

識醫賣藥」（恕谷先生年譜）是他也曾直接參加過生產勞動，他的思想言論，即是從其生產勞動上的實踐生活赤裸裸的反映。他在著作的量的方面，比顏氏要多好幾倍。其著者有：擬太平策一卷，田賦考辯一卷，平書訂十四卷，恕谷後集十三卷及其門人馮辰劉調贊共纂恕谷先生年譜四卷。

他在認識論方面，認為要從事物的本體上去認識事物之理，因而確立了宇宙間沒有超越事物之理的存在的原則。他說：

> 夫事有條理曰理，理即存事中。今曰理在事上，是理別為一物矣。天事曰天理，人事曰人理，物事曰物理。詩曰：「有物有則。」離事物何所為理乎？（論語傳注問）

事物既包涵着理，兩者之關聯即不能割斷與分離，因而他更進一步主張從現實的事物中以求理，並指責宋明理學家離開事物以求理的錯誤。他說：

> 請問窮理是閣置六藝專為窮理之功乎？抑功即在學習六藝，年長則愈熟而理自明也。譬如成衣匠學鍼黹，由粗及精，遂通曉成衣要訣。未聞立一法曰學鍼黹之後，又閣置鍼黹而專思其理若何也。（聖經學規纂）

這已在指示由行動、實踐以求理論的途徑；若離開行動、實踐而求理論，那就等於「閣置鍼黹而專思其理。」這確實是生產階級從其生產的實踐性上所獲得認識事物的門徑。他講求功

利，也不是偶然的，他說：

董仲舒曰：正其道不謀其利，修其理不急其功。語具春秋繁露，本可自通，班史誤易「急」為「計」，宋儒遂酷遵此語為學術，以為事求可，功求成，則取必於智謀之末而非天理之正。後學迂弱無能，皆以此語誤之也。請問行天理以孝親而不思得親之歡，事上而不欲求上之獲，有是理乎？事不求可，將任其不可乎？功不求成，將任其不成乎？（論語傳注問）

他認為一切的「道」、「理」、「事」、「功」，都應當要講求效率，以「謀其利」「急其功」「事求可，」「功求成」為一切行為的準則，決不能「任其不可」「任其不成」「不謀其利」「不急其功」。他這種認識論與乃師同樣地是一種實用主義。從他這種實用主義的認識論出發，自然會同乃師一樣地反對讀書。本來，終日辛勤不已而猶不得一飽的農民，時時刻刻與飢餓之神奮鬥、肉搏，那裏有閒暇的功夫和剩餘的精力去孜孜地誦讀。所以誦讀在封建社會裏，多半是地主階級的事業，農民沒有享受的機會，自然要發出諷刺讀書者的呼聲：

耽志詩書，則不嫖不賭耳，非聖賢專以讀詩書成也。讀閱久則喜靜惡煩而心板滯迂腐矣。程子曰玩物喪志，謂書如佳山麗水，愛玩不釋，日日登臨，而為聖為賢之志反喪矣。……自秦火焚書，漢人珍之，日趨誦讀，唐韓退之宋朱晦庵皆以聖道自任者也。而韓有符讀書城南詩，朱有讀書樂詩，則其終身之肆力在誦讀矣，況下而為詩人文士與應科舉以博富貴者乎？乃千餘年成一文墨誦讀之世，而人才日下，世教日衰，魚爛瓦解，莫可收拾，則可知學文之文不專書冊，而讀解書冊不足言學矣。故起誦者之口，曰白面書生，曰書生無用，

日林間咳嗽病癱瘓，而謂誦讀以養身心哉？李白曰「借問如何太瘦生，只爲向來作詩苦，」則肌體日消，心體日耗，何養之有？顏先生所謂讀書人率習如婦人女子，以識則戶隙窺人，以力則不能勝一匹雛也。（恕谷後集與桐天論讀書）

他說努力讀書的好處，不過是可以減少嫖賭的非正當的嗜好，而其害處適足以「板滯迂腐」人類的心靈，肯定讀書爲「爲聖爲賢」的大障礙。因而他大罵讀書人「無用」「其率習如婦人女子」，這形容讀書人之無識無力眞是刻薄極了。此外，在下列的引文裏，又顯示讀書人的態度卑鄙：

漢後二氏學興，宋儒又少聞其說，於是所謂存心養性者，雜以靜坐內視，浸淫釋老，將孔門不輕與人言一貫性天之教，一概乖反，處處談性，人人論天。……至於扶危定傾，大經大猷，則拱手推之粗悍豪俠，其自負直接孔孟者，僅此善人諸生之學而已。……明之末也，廟廊無一可倚之臣，天下無復辦事之官，坐大司馬堂批點左傳，敵兵臨城，賦詩進講，其習尚至於將相方面，覺建功奏績，俱屬瑣屑，日夜喘息著書，曰此傳世業也。以致天下魚爛河決，生民塗毒。嗚呼！誰實爲此，無怪顏先生之垂涕泣而道也。（恕谷後集與方靈皋書）

在這裏，顯示了讀書人把全副精神與時光，都消磨在紙墨上，而忽略了人民生活和國家前途；似此遺誤社會，實非淺鮮。因而大聲疾呼道「紙上之閱歷多，則世事之閱歷少；筆墨之精神多，則經濟之精神少。宋明之亡以此。」（恕谷先生年譜）推其意，卽在主張騰出讀書的時間與精神，來致力生產事業和尋覓現實生活的經驗。

他不僅反對讀書，尤其反對超生活的「性理之學。」他在他的著作中，反理學的言論很多，現在抄錄幾段如次，足徵其反理學的情緒緊張：

道學家不能辯事，且惡人辯事。

宋儒內外精粗，皆與聖道相反。養心必養爲無用之心，致虛守寂。修身必修無用之身，徐言緩步。爲學必爲無用之學，閉門誦讀。不盡去其病，世道不可問矣。

聖學踐形以盡性，今儒墮形以明性。耳目但用於聽讀，耳目之用去其六七；手但用於寫，手之用去其七八；足惡動作，足之用去九；靜坐觀心，而身不習事，心身之用亦去九。形既不踐，性何由全？（恕谷先生年譜）

所謂「致虛守寂，」「徐言緩步，」「閉門誦讀，」這是有閒階級的娛樂與欺騙的勾當。從事生產的農民自然沒有享受的機會。（其實也不願意享受）爲着明白不關緊要的人性，而失去耳目手足心身的本來作用，這又是從事生產的農民所不屑爲的事。同時，隸屬於統治階層的道學家因爲與生產勞動隔離而依於剝削他人勞動以爲生的實踐生活，自然會「不能辯事」和「惡人辯事。」

從這裏轉入政治論。在消極方面，反對超過某種限度的商賈。因爲商賈刺激地主階級的奢侈慾而加重他們對農民的剝削，以致影響農民的生活。他說：

末不可輕，崐繩爲財貨起見也。然商賈不可重。何者？天下之趨利者衆矣。苟有利焉，雖輕之而亦趨也，豈憂商賈之少而無乎？夫商有利亦有害，懋遷有無，以流通天下，此利也。爲商之人，心多巧枉；聚商之處，俗必淫靡，

此害也。狗璞守朴，不相往來，固不可行於今日。然即鄉里交易，比省通融，盡可豫樂，何事遠販。如今天下出產最少者無如北直，然有米有麵，有魚有肉，有酒有蔬，有果有布，有絹，亦有綢，有材木櫃箱棹椅諸器，何不可以供居食婚娶喪者。乃必吳越閩廣之紗緞珠翠綾錦象箸漆器燕窩橘荔，東洋西戎之貨，萬里遠鬻，傾覆充陳，導靡長奢，皆商為之也。然則貴布粟，賤淫技，重農民，抑商賈，以隆教養先王之良法遠慮，不可不考行也。（平書訂財用）

農民普遍的欲求，就在避免飢寒的襲擊，那裏有購買「吳越閩廣之紗緞珠翠綾錦象箸漆器燕窩橘荔東洋西戎之貨」的企圖？這些都是榨取階級的地主的享樂品，從農民利益立場出發的李塨自然要提出反對。

其次，他反對金銀流通及以糧折銀。因為金銀流通，不僅是促成商人的財貨集中和官吏的貪污便利，並且加重農民的擔負。他說：

金刀之制，先王原為救荒而設，以後遂通行之，以其齎輕致遠，為移易天下之具也。如不為齎輕而致遠，衣食之計，豈所用之？乃後世征糧盡折銀錢，則弊有不一而足者。民所力者，粟布，而官所積者，金刀，勢必賤鬻其物，以充官入。故諺有曰豐年病民。夫凶年不免疾痛，所樂者豐年耳。乃豐而反病，則農尚有樂時乎？於是富商操其奇贏，以至沾泥塗足者，無升斗之儲，逐末者千箱萬倉，坐牟厚利。一遇凶急，乃出之以制農民之命，此病民也。官吏之侵，皆以銀，夫銀可卷懷而藏，健箭而積也，而貪官污吏比比矣。（同上）

在這封建農村衰退的過程中，農村自供自給尚且不夠，還要以廉價的農產品去換金銀以

供政府的稅收，宜乎李塨要遷怒到金銀本身有罪惡而力主廢除。

再次，他反對隸屬於地主階級的游民的存在。他認爲游民的充斥，是社會上的亂源之一。他說：

自蕭曹以淸淨爲治，以獄市寄奸，而民始多閒曠；自佛者以淸閒爲敎，而民始以閒爲貴，而天下從亂矣。天下有一無事之民，則一民廢；無一無事之民，則天下治。今士人靜坐，講無極性天，空談，或玩惕詠嬉，或博弈縱戲，里井之民，閒處曠遊，羣飮聚談，非勤學，非力農，非工商力作，皆游惰也。（擬太平策地官）

在這裏，大有不勞動者不得食之概。他嚴厲地制裁游民，故接着又說：「司徒督各藩，令各縣戶衙督鄉官，凡保甲中有游惰者，保甲教之；不變，稟於里師責之；不變，稟邑宰責之；不變，稟鄉正責之；不變，縣責之；又不變，士宜如明太祖樂逍遙樓令其玩而斷其食，哀毀求改，誠者釋之；不變，閉而餓之。農工商背豎豎木等身，貫木垣一環，腰一環，膝下一環，束緊鐵鑄之。……執更守三年，悔改誠者，乃除之，歸業者終其身。」（同上）這樣懲罰游民，直接可以減少游民的數量，間接可以減輕農民的擔負。

歷代的農民，最感苦痛者，就是沒有生產的要素——土地。因爲那天惠的土地，都被地主兼併了。歷代農民所發動的暴動，沒有一次不是由於土地兼併的原因所引發出來的。因而他主張「制民恆產」，以消滅這個矛盾。他說：

孟子以制民恆產爲王政之本；然則民產不制，縱有善治，皆無本之政也。譬諸室基固者，即壁桶有損不傾，基不固雖極雕繪之觀，一遇風雨，立覆矣。三代以下，百姓未嘗無治安之時，乃多不過數十年，少則數年，即不得其所者本不立也。然自秦開阡陌，盡天下皆私田，人君何由制民之產，以立王政之本哉？（平書訂制田）

說：

他認爲制民之產，是治安的基礎。而他就用均田的辦法以爲制民之產的唯一的手段。他說：

非均田，則貧富不均，不能人人有恆產。均田，第一仁政也。但今世奪富與貧，殊爲艱難。顏先生有佃戶分種之說，今思之甚妙。如一富家有田十頃，爲之留一頃，而令九家佃種九頃。耕牛子種，佃戶自備；無者領於官，秋收還。秋熟以四十畝糧交地主，而以十畝代地主納官。納官者，即古什一之徵也。地主用五十畝，則今日停分佃戶也。而佃戶自收五十畝，過三十年爲一世，地主之享地利，終其身亦可已矣。則地全歸佃戶，若三十年以前，地主佃戶，情願買賣者，聽之。若地主子弟衆，情願力農者，三頃兩頃，可以聽其自種；但不得多僱傭以占地利。再一佃戶，必一家有三四人，可以自力耕鋤，方算一家。無者，或兩家三家共作一家地。不足者，一家五十畝亦可，無地可分者，移之荒地。（擬太平策地官）

這是他用漸進的手段將地主多餘的土地，在某種條件之下分給農民耕種，三十年之後，然後轉移其使用權，而達到均田最後目標。此外，他又採用「權田」的手段，將官府所收集的土地，分給農民耕種：

晉有收田之策六：……一曰濟官地，如衛田、學田之原在官者，濟之使無鬻。一曰闢曠土，凡田地之在官而汚萊者開之，不棄之無用。一曰收閒田，兵燹之餘，流亡而田無主者收之，有歸者分田與之，不必沒其全業。一曰沒賊產，凡賊臣豪右連田阡陌者沒之。四策行，田可得什二三矣。其二策：一曰獻田，一曰買田，明告天下，以利民恆產之意。謂民之不得其養者以無立錐之地，所以無立錐之地者，以豪强之兼併。今立之法，有田者必自耕，勿募人代耕，自耕者爲農，無得更爲士爲商爲工……惟農爲有田耳。（平書訂制田）

這不是「耕者有其田」的辦法嗎？這確實是失掉耕地的農人在清初土地集中的過程中一致的要求。在下列的引文裏，規定土地的使用權更嚴格：

天下之不爲農所有田者，願獻於官，則報以爵祿；願賣於官，則酬以資；願賣農者聽；但農之外無得買。農之自業，一夫不得過百畝，則田之不歸於官者，不僅十之一哉？（同上）

他眞是苦心孤詣，爲農民覓尋生產要素，其言論，其意識，莫不從其本階級的利益——農民的利益出發。有人說顏李學派的學說，是中國本位文化，這未免抹殺顏李學說的時間性和階級性。

4 市民思想的流派

A 王錫闡之曆算學

王錫闡字寅旭，號曉庵，又號天同一生，江蘇吳江人。生卒年無考；惟知在明亡後二十餘年猶

存。（見梁啓超近三百年學術史）他絕意宦途，惟努力研究自然科學，在清代科學界有絕大的貢獻。關於曆數方面的著述很多，均收集在曉庵文集中。

他的治學方法確實合有科學精神。他企圖了解事件的必然性和偶然性；同時並企圖了解事件的因果關係。他說：

當順天以求合，不當爲合以驗天。法所以差，固必有致差之故；法所吻合，猶恐有偶合之緣。測愈久則數愈密，思愈精則理愈出。（曉庵遺書曆測）

其合其違，雖可預信而分秒遠近之細，必屢經實測而後可知。合則審其偶合與確合；違則求其理違與數違，不敢苟焉以自欺而已。（曉庵遺書推步交朔敍）

他研究曆學，力求「致差之故」和「偶合之緣」，並力求「偶合與確合」或「理違與數違」的究竟，這眞是科學家的態度。在下列引語裏，更可想見治學態度的謹嚴：

非其人不能知也，無其器不能測也。人明於理而不習於測，猶未之明也；器精於製而不善於用，猶未之精也。人習矣器精矣，一器而使兩人測之，所見必殊，則其心目不能一也；一人用兩器測之，所見必殊，則其工巧不能齊也。心目一矣，工巧齊矣，而所見猶必殊，則其所測之時瞬息必有遲早也，數者之難，誠莫能免其一也。（曉庵遺書測日小記序）

測日必要有測日之器，測日之人，而且要能「習於測」「善於用」「心目齊一」「工巧齊一」「測時齊一」諸條件，纔能得到一般的結論。

他處在中外曆學爭議時代，而不爲左右袒，不問其爲中曆或西曆，只問其科學不科學，調劑當時中曆與西曆兩派的對立。他說：

> 吾謂西曆善矣，然以爲測候精詳可也，以爲深知法意未可也，循其理而求通可也，安其誤而不辨未可也。（曉庵遺書自序）

> 欲知新法之誠非，須核其非之實；欲使舊法之無悞，宜原其悞之由，然後天官家言在今可以盡革其弊，將來可以益明其故矣。（曉庵遺書曆策）

他爲着要做到測候精詳，循理求通，爲着要追求新法致非之實，於是「每夜輒登屋臥鴟尾間，仰觀星象，竟夕不寐。復發律算書玩索精思，於推步之理宏亮而不滯。久之則中西兩家異說皆能條其原委，考鏡其得失。」（見文獻徵存錄）他既不滿意舊法，又不滿意新法，只採取二者之長，以求曆學之進步。他說：

> 近代西洋新法，大抵與土盤曆同原。而書器尤備，測候加精。……徐文定以爲欲求超勝，必須會通。會通之前，先須翻譯。翻譯有緒，然後令深知法意者參詳考定。其意原欲因西法求進，非盡更成憲也。文定既逝，繼其事者僅能終翻譯之緒，未遑及會通之法。至矜其師說，齮齕異己，廷議紛紛。……今西法且盛行，向之異議者亦詘而不復爭矣。然以西法有驗於今可也，如謂不易之法無事求進不可也。（曉庵遺書曆說）

他在曆學有很大的貢獻，原來係是他以科學態度獲求得來的。他不僅在曆學上有貢獻，即對地理、天文學也有建樹。他確立地心說，並舉了許多例證加以說明。他論天大地小，謂爲要「精

於三角八線割圓之術，因七政之行度比次其高下而各重之，天去地之數可得，即恆星以上無法可算者，亦可想而知。」（數學卷一）次論日月地三體系，承認「西人言日大於地，月又小於地。日之大於地與月者，其相去懸絕，」爲眞理，亦主張以「三角八線割圓之術測其本。」（同上）再論日月星皆有質，謂「實有其質，其質非金，非玉，非石，蓋自有其質，非人世所有者也。」（同上）總之他在資本主義社會的萌芽時代，對於自然科學確有貢獻。不過，在此時的市民，除對於科學發達有要求外，於政治意識尚未覺醒，所以錫闡的學術思想，只限於自然科學一部分，這並不是偶然的。

B 梅文鼎之理數說

梅文鼎字勿庵，號定九，安徽宣城人。生於明崇禎六年，卒於清康熙六十年（一六三三——一七二一）。「他二十七歲時，從遺獻倪觀湖聞曆法，著曆學駢枝三卷，倪爲首肯。自此便畢世委身此學。中年喪偶，不再娶，閉戶覃思。値書之難讀者，必欲求得其說，往往至廢寢食。格於他端中輟，耿耿不忘。或讀他書無意中書然有觸而積疑冰釋，乘夜秉燭亟起書之。或一夕枕上所得累數日書不盡。每漏四五下，猶篝燈夜讀，昧爽則已興矣。數十年如一日。」（見梁啓超近三百年學術史）關於曆數方面的著作非常宏富，其著者，有：籌算五卷，筆算二卷，度算釋例二卷，少廣拾遺一卷，方程六卷，勾股舉隅一卷，幾何通解一卷，平面三角舉要五卷，方圓冪積一卷，弧三角舉要五卷，環中

黍尺五卷，塹堵測量二卷，曆學駢枝五卷，曆學疑問三卷，疑問補二卷，交食四卷，七政二卷，五星管見一卷，紀要一卷，揆日紀要一卷，恆星紀要、曆學問答一卷，雜著一卷俱收集在梅氏叢書輯要中。

他生在前資本主義社會，對於數理有深邃的研究，頗有數理哲學家的風度。他認為理要建設在數的基礎上，離開數來談理，簡直是沙灘上的樓閣。他說：

> 曆也者數也。數外無理，理外無數。數也者，理之分限節次也。數不可以臆說，理或可以影談，於是有牽合傅會，以惑民聽而亂天常，皆以不得理數之眞，而蔑由徵實耳。（梅氏叢書輯要雜著）

他應用數學原理來解釋一切自然現象，因為「數」是「理之分限節次」。他又認為數理是有一般性的。他說：

> 同在九州方域之內，而嗜好風尚不齊，況踰越海洋數萬里外哉？要其理數之同，未嘗不一。今歐邏測量之器，步算之式，多出新意，與古法殊。然所測者同此渾圓之天，所算者同此一至九之數。彼固烏能自異，當其測算精密，雖隸首商高復起，宜無以易。（度算釋例自序）

在這裏，並透露了崇拜西洋測量器械之精的意識。關於數理的聯繫性，他在曆學駢枝自序裏說得更具體：

> 曆猶易也，易傳象以數，猶律也，律製器以數。數者法所從出，而理在其中矣。世乃有未諳其數，在嘐嘐然自謂能知曆理，雖有高言雄辯，廣引博稽，其不足以折疇人之喙明矣。而株守成法者，復不能因數求理，以明其立法之根。

他一方面非難株守成法者不能因數求理，一方面又非難因數求理者而不能盡其數的謬誤，極端地崇拜數理科學，很能表示前資本主義社會的市民精神，雖然市民意識並不見得強烈。

本節基本參考書

黃宗羲——明夷待訪錄、明儒學案

顧炎武——日知錄、亭林文集

王夫之——讀通鑑論、宋論、黃書

顏　元——顏氏遺書

李　塨——恕谷文集、恕谷後集、擬太平策

王錫闡——曉庵文集

梅文鼎——梅氏叢書輯要

三 清中葉思想的流派

1 清中葉社會諸矛盾

清代社會發展到乾嘉時代，因爲人口急速的增加和商業資本城市手工業急速的發展，實使中國封建社會踏入衰老的狀態。經濟發展的指標，從人口的增加和田賦額的增加上，可以得着一個確切的指示。人口的增加，雍正八年爲二千五百四十八萬餘；乾隆六年，增至一萬四千二百四十一萬餘；二十七年，更增至二萬零四十七萬餘；道光二十一年，增至四萬一千三百四十五萬。（蕭一山清代通史中）田賦額：順治十八年共五百四十九萬三千五百七十六頃有奇；康熙二十四年增至六百零七萬八千四百三十頃有奇；雍正二年增至六百八十三萬七千九百一十四頃二十七畝有奇。手工業生產的發展，從英國產業革命前之中英貿易情形可以間接的推證出來。根據陳恭祿英國對華商業記載：從康熙二十年起至乾隆二十七年間，中國對英貿易呈現着出超狀態，隨着生產的發展和人口的增加，便引起地主和商人對土地的兼併。乾隆十三年，皇朝經世文編卷三十九載楊錫紱奏云「近日田之歸於富戶者，大約十之五六。」乾隆五十一年

上諭云：「據畢沅奏：豫省連歲不登，凡有恆產之家，往往變賣餬口。近更有於青黃不接之時，將轉瞬成熟麥地，賤價準賣。山西等處富戶聞風赴豫，舉放利債，藉此準折地畝。乃山西等處豪強富戶，越境放債，賤準地畝，是富者日益其富，貧者日見其貧。及遇豐年，展轉增價售賣，而中州元氣，竟爲隔省豪強兼併侵剝，將來豫省貧民日漸流徙，田產皆爲晉民所有，成何事體。」（東華錄）錢維誠論云：「今之富者田連阡陌，農人受其田而耕之，役使如奴隸；豪商大賈，挾其金錢，買賤賣貴，子母相權，歲或入數萬金。今富者以數百萬計，今以一家而有數千百萬家之產，則以一家而致失業數千百家也。」（皇朝經世文編卷十一）而且連旗人所占之地，亦被兼併。因了農民土地之被兼併，而顯現爲農村人口之過剩與耕地之不足。乾隆五年，范咸疏云：「滿洲八旗生計久已上廑宸衷，而恆產至今未定，蓋由內地已乏閒田，……經劃固有甚難者。」（同上卷三十五）明年梁詩正疏云：「臣比年以來，再四爲旗人思久遠之計，竊謂內地已無閒曠之田。」（同上）同時跟着來的一個現象，便是食糧的不夠。滿清政府爲解除這一社會矛盾，乃不斷地施行墾田政策，然而結果是失敗了。其次則爲賑濟，還是無結果。這時期的兼併，主要的是商人資本。他們一面行使高利貸，一面又從食糧上去居奇操縱，使農民疾急的走入破產之途。這表現商業資本充分在逞其破壞封建性農村之淫威。另一面，自英國產業革命後，不僅中英貿易的內容已完全顛倒過來。由於英國生產成本的減低，而生產量則增大數倍。生產品的價格，也隨着而低廉了十倍至二十

倍。（魯平經濟思想史）中國的手工業和農村副業便不能不因廉價的商品輸入而隨着解體。

在上述的經濟形態下所反映出的政治：一方面政治擬古，以企圖社會靜化而維持既存的社會關係；一方面政權集中，促成中國專制政體發展到極高度的階段。殘酷的文字獄不斷的發生，富有麻醉性的大義覺迷錄的頒佈，用這樣威脅與利誘兩種政治形式而達到政治擬古和政權集中之終極目的。

在這種政治形態之下，一部分士大夫就在故紙堆裏討生活，致力於經籍上的訓詁工作，促成漢學的復興正面的給統治民族盡了統治的作用，雖然訓詁工作是整理中國古籍所不可避免的一種工作。另一部分士大夫對於宋元以來的理學加以深刻的檢討與抨擊，表示其反抗性，給被統治者以溫情的麻醉。前者則以惠棟為代表，後者則以戴震為代表。

2 戴震之「不出於欲為理」說

戴震字東原，徽州休寧人。生於清雍正元年，卒於乾隆四十二年（一七二四——一七七七）。著書甚富，其著者，有孟子字義疏證和原善。梁啓超先生所稱戴氏的「時代精神」為「無論何人之言，決不肯漫然置信，必求其所以然之故，常從眾人所不注意處覓得間隙，既得間，則層層逼拶，直到盡頭處；苟終無足以起其信者，雖聖哲父師之言不信也。」（清代學術概論）戴氏即是

此種時代精神之典型者，他在童年時就發生懷疑大學右經一章「為孔子之言而曾子述之」的佳話。他出身於小地主家庭，對於超越過彈性的理性，予以嚴正的指責；對於被統治的民衆，予以溫情的同情。他雖在考據學上有很大的貢獻；但他之努力於考據學，正如胡適所說：「認清了考據名物訓詁，不是最後的目的，祇是一種明道的方法。」（戴東原的哲學）所以他自己也說：

> 嗚呼：經之至者，道也。所以明道者，其詞也。所以成詞者，未有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階而不可躐等。是故鑿空之弊有二：其一，緣詞生訓也，其一，守譌傳謬也。緣詞生訓者，所釋之義，非其本義；守譌傳謬者，所據之經，併非其本經。……二三好古之儒，知此學之不僅在故訓，則以志乎聞道也，或庶幾焉。（古經解鉤沈序）

他比那般為考據學而治考據學的士大夫們，確實要高明一點。因為他拿起考據學當做一種「明道」的工具，對於過去維持封建社會的道，賦以新意義，使之更適合於當時社會的需求。

他的認識論，是一種氣一元論。認為宇宙間的本質，都是氣體的流行——氣是宇宙間最根源的東西，一切的社會現象和人類意識，都是由它派生出來的。他說：

> 氣化之於品物，則形而上下之分也。形乃品物之謂，非氣化之謂。……易「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，本非為道器言之，以道器區別其「形而上」「形而下」耳。形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。器言乎一成而不變，道言乎體物而不可遺。不徒陰陽非形而下，如五行水火木金土，有質可見，固形而下也，器也。其五行之氣，人物咸稟受於此，

則形而上者也。（孟子字義疏證）

他把「形而上」和「形而下」兩術語，賦以新義，而從一元的唯物論出發。把中國哲學史上所議論未決的「道」「器」問題，推進到一新的階段。在其求學的方法上，比較要科學一點。他說：

凡僕所以尋求於遺經，懼聖人之緒言闇汶於後世也。然尋求而有獲，有十分之見，有未至十分之見。所謂十分之見，必徵諸古而靡不條貫，合諸道而不留餘議，鉅細畢究，本末兼察。若夫依於傳聞，以擬其是，擇於衆說，以裁其優，出於空言，以定其論，據於孤證，以信其通，雖溯流可以知源，不目睹淵泉所導，循根可以達杪，不手披枝肄所岐，皆未至十分之見也。以此治經，失不知爲不知之意，而徒增一惑以滋識者之辨之也。……既深思自得而近之矣，然後知孰爲十分之見，孰爲未至十分之見；如繩繩木，昔以爲直者其曲於是可見也；如水準地，昔以爲平者其坳於是可見也。夫然後傳其信不傳其疑，疑則闕，庶幾治經不害。（戴東原文集與姚姬傳書）

他要宣揚「聖人之緒言」，但是他認爲經籍上有可信的部分，也有可疑的部分，一定要從新估量其價值，要達到「十分之見」做到「傳其信不傳其疑」的地步。所以他有「知十而皆非眞，不若知一之爲眞知也」（段玉裁經韻樓集娛親雅言序引）的名言，這確實是比較進步的治學方法。

不過，在戴氏的方法論中仍舊夾雜着觀念論的成分。他認爲「以我絜之人，則理明。……以我之情絜人之情，而無不得其平。」（孟子字義疏證）他又認爲「心之所同然，始謂之理，謂之

義。……凡一人以爲然，天下萬世，皆曰是不可易也，此之謂同然。……分之各有其不易之則，名曰理；如斯而宜，名曰義。」（同上）「以我絜人」的辦法而去求「理」「義」之眞實性、永久性，這是戴氏求理義的公平尺度。但是，在有階級的社會裏，由於生活的差異，而引出「情」「理」「義」的差異，那是無從「得其平」的，更無從得到「心之所同然。」同時在社會經濟生活不斷的變易過程中，要求理義「不易之則，」也是不可能的事。這種錯誤，是由於戴氏不了解思想產生之社會根源而使然，這當然是他的方法論上的缺陷。

從這裏轉入人性論。在消極方面，指責宋儒「以釋混儒，」「舍欲言理」的禍害，謂「宋以前，孔孟自孔孟，老釋自老釋，談老釋者，高妙其言，不依附孔孟。」（戴東原集答彭進士允初書。）因而非常痛恨「宋以來，孔孟之書，盡失其解，儒者雜襲老釋之言以解之」（同上）的文化現象。更進而非難宋儒「其說爲不出於理，則出於欲，不出於欲，則出於理，」把理欲對立的謬說。

在積極方面，他建設性的一元論，不僅把性說得非常平凡，而且認爲性不能離開物質而獨自存在。他說：

凡血氣之屬，皆知懷生畏死，因而趨利避害，雖明暗不同，而出乎懷生畏死者同也。人之異於禽獸者不在是。……人則能擴充其知，至於神明，仁義禮智無不全也。仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。孟子言今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。然則所謂惻隱，所謂仁者，非心知之外，別如有物焉，藏

於心也。已知懷生而畏死，故怵惕惻隱於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。使飲食男女與夫感於物而動者脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之，以歸於靜，歸於一，而恃人之知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。（孟子字義疏證）

他直接承認血氣心知之性即是性，承認「仁義禮智不求於所謂欲之外，」更進而說：「喜怒哀樂，愛隱感念，慍懆怨憤，恐悸慮歎，飲食男女，鬱悠戚咨，慘舒好惡之情，胥成性則然，是故謂之道。」（原善）把性建築在人類日常生活上，這是他對於性的問題上之新貢獻。

他的倫理觀，是一種溫情主義，含有減少敵對階級（農民）矛盾成分的政治意義。從這一觀點出發，他反對「以理殺人」，解放被統治民衆之精神上的壓迫。他說：

今之治人者，視古聖賢體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪；而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順，卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情天下所同欲達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；人死於理，其誰憐之。（孟子字義疏證）

在這裏，他對於「卑者」「幼者」「賤者」之被壓迫表示同情，而對於「長者」「貴者」「尊者」之壓迫表示憤懣。肯定「以理殺人」比「以法殺人」還要來得殘酷。所以他又長呼

短嘆地說道：「烏呼！今之人其亦弗思矣！聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲，而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂理；而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理，死矣！更無可救矣。」（戴東原集與某書）其實在有階級的社會裏，倫理早已被「尊者」、「貴者」、「長者」所把持，藉以作爲他們有力的精神的統治工具。眞是像胡漢民所說：「社會不能打破不平等的階級，那裏有甚麼人道正義？死於法，死於理，同一死於壓制的階級。」（唯物史觀與倫理之研究）所以戴氏這種溫情，除了減少敵對階級的矛盾成分外，對於被統治者得不到什麼實惠的。

他既然反對「以理殺人，」自然又要積極地反對宋儒「以不出於物欲爲理」之說：

既截然分理欲爲二，治己以不出於物欲爲理，治人亦必以不出於欲爲理。舉凡民之飢寒愁怨飲食男女常情隱曲之感，咸視爲人欲之甚輕者矣。輕其所輕，乃重吾天理也，公義也。言雖甚善而用之治人，則禍其人。至於下以欺僞應乎上，則曰人之不善。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移爲欺僞之人，爲禍可勝言哉。（孟子字義疏證）

「程朱以理爲如有物焉，得於天而具於心，啓天下後世人人憑在己之意見而執之曰理，以禍斯民。更淆以「無欲」之說，於得理益遠，於執其意見益堅，而禍斯民益烈。豈理禍斯民哉？不自知爲意見也。（戴東原集答彭進士書）

他直斥宋儒之「天理」「殺人」「理欲之辨，」適足以獎勵人們相率趨於欺僞；「無欲

之說，」不僅離理益遠，而且禍斯民益烈。從他反對「以不出於欲爲理」這一信念出發，而積極地主張「君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲。」（孟子字義疏證）「聖人治天下，體民之情，遂民之欲。」（同上。）但是，以「勿悖於道義」或「使一於道義」（同上）爲條件。這裏所謂道義，自然不能衝破封建地主所賴以維持的道義的提防。

他的政治論與他的倫理觀是分不開的。認爲統治者要「通民情，」「體民情，」由了解民衆的需要而體貼民衆的隱情。他再三強調的提出這個意見來：

> 君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖於道義。（孟子字義疏證）
>
> 聖人以通天下之情，遂天下之欲，權之而分理不爽是謂理。（同上）
>
> 聖人治天下，體人之情，遂人之欲，而王道備。（同上）
>
> 古人之學，在行事，在通民之情，體民之欲，故學成而民賴以生。後儒負心求理，其繩以理，嚴於商韓之法，故學成而不知。（戴東原集與某書）

在這些引語裏，充分地顯示了溫情主義的政治動向；使民在溫情的政治下，好好地當順民。他要做到「聖人治天下之民，民莫不育於仁，莫不條貫於禮與義」（原善。）民在「育於仁」和「條貫」於「禮」與「義」的狀態下，自然可以消滅對立的成分。其次，他又認爲統治者應負政治實責，不論「或一家，或一國，或天下，其事必由身出之，心主之，意先之，知啓之。」（原善）

在消極方面，統治者應根絕「是非善惡，疑似莫辨。」「長惡遂非，從善不力。」「見奪而沮喪，漫散無檢押。」和「偏倚而生惑」的「四弊，」則「天下國家可得而理矣。」（同上）這確實是開明的封建地主的政見。

3 惠棟之漢學

惠棟字定宇，東吳長洲人，生死年月尚未考定。在這古學復興的空氣中，他就是主持這個運動的中興人物。他的一生精力和時間，完全消失在考證古籍的生活中。其關於考據方面的書籍，甚豐富，其著者有九經古義，易漢學，周易述，明堂大道錄，古文尚書考，後漢書補注諸書。他處在政治擬古文化復古的急流中，抱着愈古愈佳的信念。他說：

易有五家，有漢易，有魏易，有晉易，有唐易，有宋易，惟漢易有師法，獨得其傳。（周易述）

漢人通經有家法，故有五經師，皆師所口授，其後乃著竹帛，所以漢經師之說，立於學官，與經並行。……古字古言，非經師不能辨。……是故古訓不可改也，經師不可廢也。……余家四世傳經，咸通古義。……因述家學，作九經古義一書。（九經古義）

梁啓超先生說他「以尊古守家法爲究竟，」「凡古必眞，凡漢必好。」（淸代學術概論）這是非常確切的批評。他旣沈醉在故紙堆裏，對於現實的政治問題和人生問題，卻是很少有得談

到。而當時文字獄的餘威所留給他的慘痛教訓，又未始不是他避免談現實問題之動力之一。

皮錫瑞在經學歷史中稱清代爲「經學復盛時代，」並稱「國朝經師有功於後學者有三事：一曰輯佚書，一曰精校勘，一曰通小學。」這就是說乾嘉以後的士大夫完全致力於經籍的輯佚與校勘工作，不敢在經籍的輯佚與校勘之外有所思想，其實這種無思想自由的學術工作，卽是清中葉的時代精神。惠氏的子弟沈彤、江聲、余蕭客，戴氏的子弟段玉裁、王念孫、王引之，無不比乃師「百尺竿頭更進一步」地致力考古，在古董裏討生活。清代中葉思想的沈寂，不亞於歐洲中世紀，這就是統治民族掃蕩思想的政績，而惠棟等又成爲統治民族盡了統治作用的功臣。

本節基本參考書

呂振羽——中國經濟史講義

戴震——戴東原集

孟子字義疏證

惠棟——九經古義

江藩——漢學師承記

方東樹——漢學商兌

四　清末思想的流派

1　清末社會諸矛盾

中國社會發展到淸代末年，舊社會的生產組織已在崩潰的過程中，而新的生產力卻未曾長成，這不僅反映社會生產的中落，而且構成社會內部矛盾的深化。加以世界資本主義不斷地向中國襲擊，愈陷中國於窮困的深淵和矛盾的境地。中國手工業和家庭副業立見解體，引起大量的農民和手工業者之失業，便呈現着中國封建性農村之悲慘的畫圖。

世界資本主義的襲擊，以英國爲先鋒隊，而英國對華商品的輸入，又以鴉片煙爲大宗。由於大量鴉片的輸入，必然換得大量貨幣的輸出，加深了中國社會經濟的危機。滿淸政府爲着挽救這個危機而不得不下鴉片輸入的禁令。在這禁令中連英國資本家的商品輸入也在禁止之列，這招引了英國資本家之深深地不滿，他們遂以武裝炮艦的轟擊來破毀中國的閉關主義。

另一方面，中國的農民和手工業者，在受着資本主義經濟的襲來而促其加速生產之解體的過程中，還不斷的從舊的生產的基礎支持其頑強的抵抗。農民之抵抗的情緒，從太平天國之

「反鬼子」這一點上充分表現出來。手工業者的反抗情緒，從道光時代居在廣州的伯特·阿鮑的口中充分的流露出來。㊀在這種背景下，便構成中國農民和手工業者之熱烈的反英運動，尤其是廣東。自然會產生第一次喪失滿清政府威信的鴉片戰爭，鴉片戰爭的結果，落後的封建主義的中國，便不能不屈服於英國資本主義之前，而締結出賣民族利益的南京條約。

自經過此次事變後，中國的地主階級便完全在資本主義面前屈服，開始扮演中國之半殖民地的日程。而原來的中國市民階級商業資本，從而便走上了買辦資本的前途，而作爲先進國資本的附庸，充任其宰割中國的先鋒工具。可是「閉關主義」在英國資本主義這一響巨砲粉碎之後，其他資本主義國家便都因緣而至，於是又有所謂中美條約、中法條約的締結。此後，由於農民羣衆所發動的「排外主義」而至的「八國聯軍之役」的結果，又締結所謂天津條約。他如北京條約、愛琿條約都在這個影響下面先後訂立。

在上述的賣國條約當中，中國所損害的權利有如次的幾點：

一，在特定地點，允許外人駐軍，中國的軍事設備，反受條約的限制而自動撤消，使外國軍隊

㊀沙發諾夫中國社會發展史引文云：「道光十四年居住在廣州的伯特·阿鮑說『廣東的職工舉行了真正的威脅，要求停止棉紗的輸入。他們……說棉紗輸入的增加，把他們妻子們的紡棉紡紗所得的利益剝奪了。他們爲給予其所提出的要求以力量，便聲明如在其織機上遇到英國的棉紗，立即把牠焚燬。』」

入境，如入無人之境。

二.每次戰敗，賠償戰勝國的軍費至鉅，使中國財源外溢，而外國資本卻因此攫得鉅量財富。

三.中國喪失了安南、朝鮮等屬國，又喪失了香港、九龍、臺灣、澎湖、黑龍江以北、烏蘇里江以東的廣大領土，而中國領土更日見其削弱。

四.法租廣州灣、英租威海衞、德租膠州灣、俄租旅順大連，其他上海、天津、漢口、九江等處，均設有租界，使外國資本主義在中國沿海和內地取得軍事侵略和經濟侵略的根據地。

五.開闢許多商埠，給外國商品在中國推銷的方便，同時並給外人在中國攫取低廉價格的原料的方便，中國財富悉在無形的侵略下面被掠奪。

六.喪失了關稅自主的權利，外國資本主義可以順利的在中國實行不等價的交換，中國的民族工業遂受很牢固的束縛而不能得到暢然的發展。

七.承認領事裁判權，在華的外人可不受中國的法律制裁而爲所欲爲；允許傳教與遊歷的自由，來華的外人可以借傳教與遊歷的美名而到處偵察；允許外國軍艦商船在中國內河自由航行，而外國的武力可以在中國內地自由行動，隨時可以控制中國。

八.特權條約的訂立，外國資本主義可以在華取得各種特權，以便進一步伸展其侵略魔手。

這樣，世界資本主義把中國半殖民地化的工作已十分完成。原來這時思反抗的中國封建

統治者，不但妥妥貼貼的屈服，且反而成為他們的代理人了；已準備排演其歷史日程的中國市民，卻轉化為買辦資本的資格而出現。

在這內外矛盾交錯的形勢下，卻影響着官僚地主以其政治強制剝削的所得而投入商品市場，轉化為官僚資本而出現。所以，在清末，國家所經營的軍事工業——兵工廠，造船廠，以及附屬的製鐵採礦事業等——在官僚資本的概念下，尤獲得一個重要的意義。由於其各種因素的成長與存在，便不能不要求其解脫封建勢力和先進資本主義的束縛；加以日本「明治維新」運動成功的刺激，更促進中國布爾喬亞改革的勇氣，「戊戌變法」在這樣的歷史條件下而有聲有色的排演着。不過，中國與日本由於各自的內在的和外在的條件的差異，而日本的明治維新，完成了日本布爾喬亞的革命事業，而作為中國布爾喬亞革命運動的戊戌變法卻是流產了。同時，孫中山所領導的興中會，黃興所領導的興華會，章炳麟所領導的光復會，俱莫不以排滿為目標，企圖在排滿的目標下面樹立布爾喬亞的政權。其後由於三團體的目標統一，而合組革命同盟會，在「驅逐韃虜，還我中華，建設民國，平均地權」的口號下很英勇地進行國民革命。

在這樣的經濟形態和政治形態下，反映到意識形態上，一方面從新興布爾喬亞改革（維新）的立場上，把中國數千年來的封建社會所尊奉的文化及其社會的秩序，大部分予以否定，而確立其社會進化和變革的必然性。一方面從新興布爾喬亞革命的立場上，把歐洲布爾喬亞

的意識形態及其政治制度，樹立中國的新興布爾喬亞革命的中心理論，而指示其鬥爭的方式與前途。因而在此時代的意識形態與前此完全兩樣，雖仍夾雜着殘餘的封建意識。代表者，當推康有爲、譚嗣同、梁啓超、章炳麟和嚴復了。在相反的一方面，中國的封建地主也鑒於自己政權的危急，正在策劃挽救其垂危命運的方略。積極地企圖恢復中國的封建文化，以作爲延續或鞏固其封建政權的護命符。同時又企圖吸收西洋物質文化的一部，注入到中國精神文化的血液中，以健康中國的封建文化，更進而作爲健康中國封建政治的補品。代表者當推曾國藩和張之洞。

在這一時代，還有一個代表中國全民利益的思想家，就是中華民國的創造者——孫中山先生，關於他的思想，已另有拙著之科學的三民主義敍述過，本節恕不再述。

2 開明的地主思想流派

A 曾國藩之「學夷技以制夷」說

曾國藩，字滌生，號伯涵，諡稱文正，湖南湘鄉人。生於清嘉慶十六年，卒於同治十一年（一八一一——一八七二）。累官禮部侍郎，丁憂返里，會太平天國運動興起，曾氏乃在籍督辦團練，編制鄉勇進剿，卒告成功，以大學士任兩江總督。他的古文素養甚深，爲「桐城派」古文中興健將，遺有曾文正公全集。

他在思想方面，本來沒有成立完備的體系；惟以官高位尊，在清末發生相當影響。他的方法論，是唯心的。「嘗謂性不虛懸，麗乎吾身而有宰；命非外鑠，原乎太極以成名。」（順性命之理論）這已充分地表示性是先天的，而且有主宰一切的作用。「絪縕化醇，必無以解乎造物之吹噓；稟與精相凝，而性卽寓於肢體之中，含生負氣，必有以得乎乾道之變化。理與氣相麗，而命實宰乎賦界之始。以身之所具言，則有視聽言動，卽有肅乂哲謀。其必以肅乂哲謀爲範者，性也。其所以主宰乎五事者，命也。以身之所接言，則有君臣父子，卽有仁敬孝慈。其必以仁敬孝慈爲則者，性也，其所以綱維乎五倫者，命也。」（同上）這把社會規範之「肅乂哲謀」「仁敬孝慈」認爲人類先天的性，更透露了觀念論的意味。

他非常重視個人在社會上的作用。政治之好壞，風俗的善惡，他全認爲是人的作用。如果有好的政治家和社會改革者在社會上負起領導的責任，那麼，政治就可以走上光明的道路，風俗就可以走上淳厚的境地。他說：

風俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所向而已。民之生，庸弱者戢戢皆是也，有一二賢且智者，則衆人君之而受命焉，尤智者所君尤衆焉。此一二人者之心向義，則衆人與之赴義；一二人者之心向利，則衆人與之赴利；衆人所趨，勢之所歸，雖有大力，莫之敢逆。故曰：撓萬物者莫疾乎風。風俗之於人之心，始乎微，而終乎不可禦者也。先王之治天下，使賢者皆當路在勢，其風民也皆以義，故道一而俗同。（原才）

一種風習發展的趨勢，「始乎微，終乎不可禦，」他說得非常的眞切，個人卽在發展過程中起着推動作用，這是不可否認的；但是曾氏只看到風習發展的一面，而沒有看到另一面，一種風習的發展，還要受社會環境決定呢！法國的「德模克拉西」的風習，盧騷、孟德思鳩這般人，固然盡了推動作用；而法國資本主義的發達、成熟，更有絕對的決定作用。曾氏不明了這一點，雖「一生……在立志自拔於流俗，而困而知而勉而行，歷千百艱阻而不挫屈」（引梁啓超語）以企圖淸代封建政權之復興與鞏固，然而淸代政權終不能阻止歷史發展的動力而趨於滅亡。

他又認爲政治家或社會改革者領導社會，主要的要具有領導的人格，有那不屈不撓的精神，有那爲天下倡的忠誠，纔能負得起領導的責任。他說：

君子之道，莫大乎以忠誠爲天下倡。世之亂也，上下縱於亡等之欲，姦僞相呑，變詐相角，自圖其安而予人以至危，畏難避害，曾不肯捐絲粟之力以拯天下；得忠誠者起而矯之，克己而愛人，去僞而崇拙，躬履諸艱，而不責人以同患，浩然捐生，如遠遊之還鄉而無所顧悸。由是衆人效其所爲，亦皆以苟活爲羞，以避事爲恥。（湘鄉昭忠祠記）

他看到他所生的時代，「百廢莫舉，千瘡並潰，無可收拾。」（與江岷樵左季高書）外有帝國主義的侵略，內有「粤匪」不斷的騷擾，封建政權，岌岌可危，因而他感傷時局，希望「獨賴此精忠耿耿之寸衷，與斯民相對於骨嶽血淵之中，冀其塞絕橫流之人欲，以挽回厭亂之天心，庶幾

萬一有補。」（同上）

他最痛恨的就是當時名教人倫的墮落，社會典章法度的破壞，與使他不敢「袖手旁觀，」起來與其階級敵人（洪秀全等）奮鬥。他在討「粵匪」檄中說：

> 自唐虞三代以來，歷世聖人扶持名教，敦敍人倫，君臣父子，上下尊卑，秩然如冠履之不可倒置。「粵匪」竊外夷之緒，崇天主之教，自其僞君僞相，下逮兵卒賤役，皆以兄弟稱之，謂惟天可稱父，此外凡民之父，皆兄弟也，凡民之母，皆姊妹也。農不能自耕以納賦，而謂田皆天主之田，商不能自賈以取息，而謂貨皆天主之貨。士不能誦孔子之經，而別有所謂耶穌之說，新約之書，舉中國數千年禮義人倫詩書典則，一旦掃地蕩盡，此豈獨我大清之變，乃開闢以來名教之奇變，我孔子孟子之所痛哭於九泉，凡讀書識字者，又焉能袖手旁觀，不思一爲之所也！

的確，他看不慣人民平等，產業平等，和以「新約」代「孔子之經」這些現象，他認爲這些現象的產生，是「開闢以來名教之奇變。」所以不惜認賊作父而從事漢族內部的屠殺。他認爲這樣「不特紓君父宵旰之勤勞，而且慰孔孟人倫之隱痛，不特爲百萬生靈報枉殺之仇，而且爲上下神祇雪被辱之恨。」（同上）從這裏我們可以看出曾氏的階級觀念超過他的民族觀念。爲着要維持本階級的名教，不惜擁護異族的統治而戕害自己的同胞；爲着要戕害自己的同胞，又不惜借助異族的武力（洋兵。）

曾氏目擊中國社會自身的腐爛，擬注射強心針，以挽救中國社會的垂危。他受了魏默深的

海國圖志序言所說：「是書何以作？曰：爲以夷攻夷而作，爲以夷款夷而作，爲師夷之長技以制夷而作」的影響，也提出「學夷技以制夷」的口號來，去吸收西洋的物質文明。他派遣聰穎子弟赴外洋留學，其用意就在吸收西洋之物質精華來健康中國社會的體質，其終極目的，也在維護滿洲政權。當時有人以爲天津上海等處已有造船廠，京師已有同文館，不必派員赴歐西留學的抗議，曾氏還是堅持他的意見，說：

> 不知設局製造，開館教習，所以圖振興之基也。遠適肄業，集思廣益，所以收遠大之效也。西人學求實際，無論爲士爲工爲兵，無不入塾讀書，共明其理，習見其器，躬親其事，各致其心思巧力，遞相師授，期於月異而歲不同。中國欲取其長，一旦遽圖盡購其器，不惟力有不逮，且此中奧窔，苟非遍覽久習，則本源無由洞澈，而曲折無以自明。（擬選聰穎子弟出洋習藝疏）

中國的聰穎子弟，在曾氏的派遣下而留學西洋者日多一日，在洋務運動的推行上，曾氏確有相當的功績。雖然曾氏派遣子弟留學的動機，在造就維護封建政權的衛士。

B 張之洞的中體西用說

張之洞，字香濤，諡文襄，河北南皮人。同治二年進士，歷督學典試，外任督撫，垂三十年，官至體仁閣大學士。庚子之役，京師破陷，太后西奔，封建政權更危急萬分，他再三上疏，請求施行新政，如

興學育才，如採行西法，大致都被採用。他充任兩湖總督時，施行新政尤力，如京漢鐵路、漢陽鐵廠、萍鄉煤鑛，皆彼所創辦。他如創設兵輪，創辦新軍，俱在強化封建社會機構。在另一方面，刊行古書甚多，並著書目答問，以爲後學研究中國古代文化的指南。其他著述有勸學篇、南皮宮保奏議等。

張氏生於「變法圖強」的空氣非常濃厚的時代，他是開明的地主，較之榮祿一般人的眼光要銳利得多。他認爲非變法不足以挽救封建地主政權的運命，非接受西洋的物質文化不足以啓發封建地文化的生機。因而他大聲疾呼曰：

徵之於經，窮則變，變通盡利，變通趣時，損益之道，與時偕行，易義也。器非求舊惟新，尙書義也。學在四夷，春秋傳義也。五帝不沿樂，三王不襲禮，禮時爲大，禮義也。溫故知新，三人必有我師，擇善而從，論語義也。時措之宜，中庸義也。不恥不若人，何若人有？孟子義也。請徵之於史，封建變郡縣，辟舉變科目，府兵變召募，車戰變步騎，租庸調變兩稅，歸餘變活閏，篆籀變隸楷，竹帛變雕版，籩豆變陶器，粟布變銀錢，何一是三代之舊乎？歷朝變法最著者四事，趙武靈王變法習騎射，趙邊以安。北魏孝文帝變法尙文明，魏國以治，此變而得者也。商鞅變法，廢孝弟仁義，秦先强而後促。王安石變法，專務剝民，宋因以致亂，此變而失者也。商王之失在殘酷剝民，非不可變也，法非其法也。請徵之本朝，關外用騎射，討三藩用南懷仁大炮，乾隆中葉科場表判改五策，歲貢以外增優貢拔貢，嘉慶以後，綠營之外，創募勇，咸豐軍興以後，關稅之外抽釐金，同治以後，長江設水師，新疆吉林改郡縣，變者多矣！即如輪船電綫創設之始，羣議紛與，此時欲廢之，有不攘臂而爭者乎？（勸學篇）

他這樣引經據典，企圖在找得變法之理論上歷史上的根據。誠以「外患之乘，幻變如此，而

猶欲以成法制之，譬如醫者療疾，不問何症，概投之以古方，誠未見有效也。」（乙亥奏摺）他具有「變法即可以自強」的信念，更具有「要自強非實行新政不可」的決心。不過，他所變之法，與所行之政，是有範圍的：「夫不變者倫紀也，非法制也；聖道也，非器械也；心術也，非工藝也」。（同上）即是說，所變者是法制、器械、工藝，而古先聖所遺留的倫紀、聖道、心術，那是萬不可變的。因而張氏的變法，不同於康梁的變法。康梁的變法，在企圖實現一個民主國家；而張氏變法，則在充實封建社會的機構。

從他這基本觀念出發，因而把中國與西洋的文化思想對立起來，認為西洋文化是「藝」，中國文化是「道」；但是在目前，我們要承繼中國的道以正人心，同時要接受西洋的藝以開風氣。他說：

> 四書五經、中國史事政書、地圖為舊學；西政、西藝、西史為新學。舊學為體，新學為用。（勸學篇）

他這樣把中西文化思想對立起來，認為中西的學問各有範疇，各有領域，並各有其用途。但是，他認為兩者都要學，因而他批判崇舊抑新，或崇新抑舊兩者都犯有同樣的錯誤。他說：

> 今惡西法者，見六經古史之無明文，不察其是非損益而概屏之。如詆洋操為非，而不能用古法練必勝之兵；詆鐵艦為費，而不能用民船樹海防之策，是自塞也。自塞者令人固蔽傲慢，自陷危亡。略知西法者，又概取經典所言而傅會之，以為皆中國所已有。如但謂借根方為東來法，而不習算學；但矜火器為元太祖征西

域所遺，而不講製造槍炮。是自欺也。自欺者，令人空言爭勝，不求實學。溺於西法者，其或取中西之學而糅雜以爲中西無別，如謂春秋則是公法，孔教合於耶穌，是自擾也。自擾者，令人眩惑狂易，喪其所守。綜此三蔽，皆由不觀其通。不通之害，口說紛呶，務言而不務行，論未定而兵渡河矣。（同上）

他一方面攻擊純粹之國粹論者，斥之爲「自塞」，爲「自陷危亡」；一方面又攻擊純粹之歐化論者，斥之爲「自擾」，爲「喪其所守；」另一方面又攻擊以中學傅會西法者，斥之爲「自欺」爲「空言爭勝。」他非常痛恨當時：「圖救時者言新學，慮害道者守舊學，莫衷於一」的現象。「舊者因噎而食廢，新者歧多而羊亡。舊者不知通，新者不知本。不知通，則無應敵制變之術；不知本，則有非薄名教之心。夫如是，則舊者愈病新，新者愈厭舊，交相爲瘉，而恢詭傾危亂名改作之流，遂雜出其說以蕩衆心。學者搖搖，中無所主，邪說暴行，橫流天下，敵既至，無與戰；敵未至，無與安。吾恐中國之禍，不在四海之外，而在九州之內矣。」（同上）他這樣深刻地指責「病新」與「厭舊」兩派的錯誤。「然則如之何？曰：中學爲內學，西學爲外學。中學治身心，西學應世事。不必盡索之於經文，而必無悖於經義，如其心聖人之心，行聖人之行，以孝、悌、忠、信爲德，以尊主庇民爲政，雖朝運汽機，夕馳鐵路，無害爲聖人之徒也。」（同上）我們從這裏即可以看出他當日是完全以孝、悌、忠、信爲中國思想文化的中心，而以機械、技術爲西方思想文化的基本。如果人人以中國的思想文化爲本體，而以西方的思想文化爲效用，則雖行爲議論，不盡出之於經文，然而無害於爲

中國之政治道德。所以「今日學者，必先通經，以明吾中國先聖先師立言之旨；考史以識吾中國歷史之治亂，九州之風俗；涉獵子集，以通我中國之學術文章。然後擇西學之可補吾闕者用之，西政之可起吾疾者取之，斯有其益，而無其害。如養生者，先有穀氣而後可飫庶羞；療病者，先審藏府，而後可施藥石。西學必先由中學，亦猶是矣。」（同上）他要做到二者不可偏廢；否則「知外不知中謂之失心，知中不知外謂之聾瞽。」（同上）而產生他的得意之作的文化政策「中學爲體，西學爲用，」（同上）這一政策支配了清末的文化界。他爲着實現這一文化政策，在上海組織強學會，用集體力量來執行這一政策。此會應辦的事，在其章程上有明白的規定：

一、譯印西洋圖書，首譯新聞材料，次譯章程教條、律例、條約公法、目錄、招牌以至地圖著作。

二、刊行報紙，專載時務，兼譯外國新聞，也載學術專著。

三、設圖書館，收藏中國圖籍，採購西人政教和學術著作。

四、開博物院，收集古今中外兵農工商各種新器。

這個會是他接受西學的總機關。而這機關設立之目的，在於「上以廣先聖孔子之教，下以成國家有用之才。」還是跳不出「中體西用」的圈套。

其他有「公羊派」今文大師之稱的王闓運（壬秋、）廖平（季平）在清末的思想界發生相當的影響，其思想體系，與張之洞、曾國藩是同一立場的。

3 市民思想的流派

A 康有爲之維新說

康有爲字長素，號更生，廣東南海人，世稱南海先生。生於清咸豐八年，卒於民國十六年。（一八五八——一九七二）他在少年時代也曾追逐過科舉功名，得光緒乙未科進士。「甲午」敗後，他鑒於中國民族的危急，率領十八省有覺悟的士大夫——舉人三千公車上書，開空前的羣衆運動方式，也如同「五四」學生羣衆運動，一樣的代表了愛國思想和爭自由爭人權的民主主義的革命意識。後來爲着繼續其革命運動，創強學會，一方面樹立革命的理論體系，一方面集中革命的分子和訓練革命的鬥士，以作變法自強的準備。後來他扮演戊戌變法的主角，也不是偶然的。他向德宗所呈之法國革命記、波蘭分滅記敍，都表現了民族思想的強烈。其所著之新學僞經考、孔子改制考，推翻中國數千年來儒家傳統的封建文化；其所著之大同書、孟子微，更充滿了新興布爾喬亞求解放求自由的意識。至於戊戌奏稿，則係有系統的政治改革方案與計劃。

有爲在認識論方面，沒有有系統的說明，也許他自己還沒有意識到。不過，在他的孟子微裏，也還到處表現着零星的認識概念：

> 夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。夫至於化物而與牛哀化虎無不得爲人矣。

人之生世，與接爲構，莫非物也。藉耳目爲接物之官，即以耳目爲化物之具，紛華徧印於我腦，嗜欲深移於我情。其始藉以爲構娛，其後大生其愛戀，愛極生縛，纏極生習，愛縛展轉，熏習濃深。於是不能自主，甘爲物役，舍身亡生以從之矣。非惟物誘而已，凡生與之俱。一地有一地之風，一國有一國之俗，既入其中，皆能移人，積習既久，與之俱化，忘其是非。（孟子微）

這一段話，雖然是對孟子的心性問題的新注釋，其實已透露了人類意識須受物質環境的決定的意味，絕不像孟子那樣把心性問題從物質中孤立起來去把握；同時並透露了人類意識由於後天環境不同而發生差異的意味，絕不像一般人所說那樣的有先天的差異。這確實是比較進步的方法論。此外，他對於自然科學有相當的素養，因而他常常拿自然科學的原理原則，來說明人生現象和社會現象，這也是比較進步的方法論。

有爲站在新興布爾喬亞的立場，而確立社會進化的歷史觀。他從公羊學所謂「張三世」，「通三統」的說法，而闡發社會進化和變革的必然性。他解釋「通三統」，即是說，夏商周三代不同，當隨時因革；其解釋「張三世」，即是謂據亂世、升平世、太平世，愈改而愈進步。他認爲中國社會發展到清代末年，已到了窮則必變的階段，其在請告天祖誓羣臣以變法定國是摺裏說：

一統閉關之治，與列國競爭之治，若冬夏冰炭之相反，水陸舟車之異宜也。今我國處競爭之新世，而行閉關之舊法，安得不危敗乎？夫秋扇必捐，裳裘無用，五月之裘離披，岸上之船不住，物之公理也。禮以時爲大，而孔子時聖，逆天不祥，違時必敗。若當變不變，必有代變之者矣，與其人爲變之，何如自變之爲安適？（戊戌

考稿）

在這裏，一方面認爲社會愈改變而愈進步，一方面又確定變革是時勢的要求，都有其不可避免的必然性。同時，並暗示變法則自強，不變則有淪爲殖民地（代變）的危險。他爲着強調他的社會進化的理論根據，因而又說：「孔子道主進化，不主泥古；主維新，不主守舊。時時進化，故時時維新。大學第一義，在新民，皆孔子之要義也。孟子欲滕進化，於平世去其舊政，舉國皆新，故以仁政新之。凡物舊則滯，新則通；舊則板，新則活；舊則鏽，新則光；舊則腐，新則鮮。伊尹曰：用其新，去其陳，病乃不存。天下不論何事何物，無不貴新者。」（孟子微）在社會不斷進化的過程中，自然需要新的文物制度去代替舊的文物制度，使社會不斷的換上新裝。

從他這種進化論出發，把數千年來封建社會所宗奉的經典在一個「僞」字下和孔子託古改制的口號下完全與以否定。他所做的僞經考和孔子改制考，就在嚴厲的清算和批判過去的文化，其給予當時學術思想界的影響，據梁啓超先生所說：

一、教人讀古書，不當求諸章句訓詁名物制度之末，當求其義理。所謂義理者，又非言心言性，乃在古人創法立制之精意。於是漢學宋學，皆所吐棄，爲學界別闢一新殖民地。

二、語孔子之所以爲大，在於建設新學派，鼓舞人創作精神。

三、僞經考既以諸經中之大部分爲劉歆所僞造，改制考復以眞經之全部分爲孔子託古之作，則數千年共認爲神聖不可侵犯之經典，根本發生疑問，引起學者懷疑批評的態度。

四，雖竭力推挹孔子，然既謂孔子之創學派與諸子之創學派，同一動機，同一目的，同一手段，則已夷孔子於諸子之列。所謂「別黑白定一尊」之觀念，全然解放，導人以比較的研究。（清代學術概論）

新興布爾喬亞既然要建設本階級所需要的制度文化，便不能不否認束縛本階級的封建文化，自然會把「儒家」所遺留的經典，認為不是偽造的，便是託古的。這真是在啟蒙運動中很盡了消極的作用。

在文化工具方面，他主張廢止麻醉士大夫和束縛士大夫思想的八股。他說：

故令諸生荒棄羣經，惟讀四書，謝絕學問，惟事八股，於是二千年之文學，掃地無用，束閣不讀矣。漸乃忘為經義，惟以聲調為高歌，豈知聖言，幾類俳優之曲本，東塗西抹，自童年而咿唔摹倣；記背儷白，迄白首而按節吟哦。既因陋而就簡，咸閉聰而塞明。試官妄取，謬種展轉以相傳；學子循聲，沒字空疏而登第。雖有經文五義，皆以短篇虛衍；雖有問策五道，皆依題字空對。但八股清通，楷法圓美，即可為巍科進士，翰苑清才。而竟有不知司馬遷范仲淹為何代人，漢祖唐宗為何朝帝者。若問以亞非之輿地，歐美之政學，張口瞪目，不知何語矣……然凡此所譏，尚屬進士舉貢生員以上者也。若夫童試，惡習尤甚，斷截經文，割裂聖語，其小題有枯困縮脚之異，其搭題有截上截下之奇，其存文有鈎伏渡挽之法。（戊戌奏稿請廢八股試帖楷法試士改用策論摺）

在這裏顯示八股之無用，確實很刻毒。若驅一般青年孜孜於無用之八股，簡直是貽誤青年，其殘酷比白起之坑趙卒尤有過之。所以他接着說：

若童生者，士之初基。吾國凡爲縣千五百，大縣童生數千，小縣亦復數百。但每縣以七百計之，幾近百萬人矣。夫各國試皆無額，惟通是求，而吾國學額寡少，率百數十額乃額一人，故錄取者百之一，而新試者不止百之一。故多有總角應試，耄耋猶未青其衿者。或十年就試，已乃易業。假三十年之通，則爲三百萬人矣。故有人士終身未及作一大題，以發聖經大義者。夫以總角至壯至老，實爲最有用之年華，最可用之精力，假以從事科學，講求政藝，則三百萬之人才，足以當荷蘭、瑞典、丹墨、瑞士之民數矣。以爲國用，何求不得，何欲不成。乃以三百萬可用之精力人才，月日鉤心鬭角，敝精費神，舉而投之枯困揩栽文法之中，以冒聖經之大義，皆不與之以發明也。徒令其不識不知，無才無用，盲聾老死，是比白起之坑長平趙卒四十萬，尙十倍之。其立法之謬異，流弊之奇駭，誠古今所未聞，而外人所尤怪詫者矣。……且童生者，全國人之蒙師也，師之愚陋盲瞽既極，則全國人之閉塞愚盲益甚。（同上）

他直截了當地主張廢除「敝精費神」之八股，而集中青年智識分子之精力以「從事科學，講求政藝。」況且處在這個資本主義競爭時代，更不能拿這套東西來做愚民的工具。所以他又說：

昔在一統閉關之世，前朝以之愚民則可矣。若夫今者萬國交通，以文學政藝相競，少不若人，敗亡隨之。當此綢繆未雨之時，爲興學育才之事，若追亡救火之急，猶恐其不能以立國也。而乃以八股試多士，以小題枯困截搭縛人才，投舉國才智於盲聾，惟恐其稍爲有用之學，以爲救時之才也，不亦反乎？然則中國之割地敗兵也，非他爲之，而八股致之也。（同上）

這不僅說八股消極的無用，而且說八股積極的有害，並且把它的害處誇大起來，竟說：「中國之割地敗兵，八股致之。」總之他之主張廢八股，是在肅清有礙社會進化的文化。我們要知道：人類文化，是要隨人類生活進展而延續的；廢止舊的，應當要建設新的，作爲人類精神上的糧食。因而他更進一步主張興學校，一以灌輸比較進步的布爾喬亞文化，一以訓練布爾喬亞的革命戰士。他說：

我乃鞭一國之民，以從事於八股枯困搭截之題，斲人才而絕之，故以萬里之大國，四萬萬之人民，而才不足立國也。近者日本勝我，亦非其將相兵士能勝我也，其國徧設各學，才藝足用，實能勝我也。吾國任舉一政一藝，無人通之，蓋先未嘗教養以作成之，天下豈有石田而能慶多稼哉？今其害大見矣，不可不亟設學以育成之矣。……今變法百事可急就，而興學養才，不可以一日致也。故臣請立學亟亟也。若其設師範，分科學，撰課本，定章程，其事至繁，非專立學部，妙選人才，不能致效也。（戊戌奏摺請開學校摺）

他認爲廢八股，猶之治病「以吐下而去其宿疴，」興學校猶之「宜急補養以培其中氣。」並且把日勝我，完全歸功於「徧設各學，才藝足用。」同時，單靠國內興學還不能訓練高深人才，一定要派遣子弟到歐美去留學，把歐美的資本主義文化技藝介紹到中國來。他說：

若夫派游學乎？則宜多在歐美矣。書者空言也，實行之事，非深久游入其學校，尙慮不能深明之。且歐美近今之盛，實以物質故，有力之爲用倍人力者三十，而國勢之富盛强，亦三十倍。夫物質之學，又非可以譯書得也。（戊戌奏稿請廣譯日本書派游學）

這就是說，歐美的物質文明，不是在國內興學的開始所能接收得了的，一定要派遣聰穎子弟赴歐美留學，深入其製造廠實驗室，纔能學習過來。至其派遣留學生的辦法，則：「請大籌學費，或令各縣分籌之，大縣三人，中縣二人，小縣一人，皆舉其縣之秀才，令其縣自籌供其費。吾以千五百縣通計縣二人，驟得三千游學生矣。」（同上）至其所學的科目，因其需要緩急的不同而有先後的規定，故說：「律醫二者，我宜緩學，自哲學、海陸軍、化、電、光、重、農、工、商、礦、工程、機器，皆我所無，亟宜分學。每科有二三百人矣，其後歲歲增，及理財，既成增派無數，六年之後，立國之才，庶幾有待。」（同上）在當時，有爲即已意識到哲學與工理科有同樣的重要，因爲西洋之工理科所以飛躍猛進者，是有他的思想爲之基礎，哲學爲之羽翼，絕對不是憑空而孤特的就如此了。此外，他又主張多譯日本書，其用意在使西洋資本主義文化，很簡便的從日本轉譯到中國來：

亟變法亟派游學以學歐美之政治工藝文學知識，大譯其書以善其治，則以吾國之大，人民之多，其易致治強，可倍速過於日本也。今以吾國人士至卿大夫，此一國之託命者也，其聰明才智，豈爲乏人？其欲講求外國之政治文學工藝知識亦夥矣。然苦於欲通之而無其道也，以無各國之書故也。昔者大學士曾國藩開製造局於上海，以譯書於今四十年矣。其天津福建廣州亦時有所譯。然皆譯歐美之書，其途至難，成書至少，既無通學以主持之，皆譯農工兵至舊非要之書，不足以發人士之通識也。徒費歲月，糜巨款而已。臣愚竊思之，以爲日本與我同文也，其變法至今三十年，凡歐美政治文學武備新識之佳書，咸譯矣。但工藝少闕，不如歐美耳。譯日本之書，爲我文字者十之八，其成事至易，其費日無多也。請在京師設譯書局，妙選通人主

之，聽其延辟通學，專選日本政治書之佳者，先分科程並譯之。不歲月後，日本佳書，可大略皆譯也。（同上）

譯書一事，他不僅注重官譯，令京師及各省設官譯局以總其事，而且獎勵民譯，以譯書字數之多少，報以爵位之高低，而發生如次的規定：「士人能譯日本書者，皆大賚之。若童生譯日本書一種五萬字以上者，若試論通，皆給廩生。廩生則給貢生。凡諸生譯日本書過十萬字以上者，試其學論通者給舉人，舉人給進士，進士給翰林，庶官皆晉一秩。應譯之書，月由京師譯書局，分科布告書目，以省重複。其譯成之書，皆呈於譯書局，譯局驗其文可，乃發於各省學政，試可而給第，舉人以上至庶官，則譯局每月彙奏，而請旨考試給之。」（同上）他這樣重視譯書，其意在整個地接受資本主義的文化，這真是在啓蒙運動上很盡了積極的作用。

我們在前面卽已說過，有爲對於自然科學的素養也很深邃，而諸天談一書，卽是其對於自然科學研究的結晶，其在序言中也有一段對於研究心得的自白：「康有爲生於繞日之地球星，赤道之北，亞洲之東，崑崙山之西南，中華之國土，發現海王星之歲以生。二十八歲時，居吾粤西樵山北銀塘之澹如樓，因讀曆象考成，而觀天文焉。因得望遠鏡見火星之火山、冰海，而悟他星之有人物焉。因推諸天之無量，亦卽有無量之人物、政教、風俗、禮樂、文章焉。乃作諸天談。」在其中力闢古以占驗言天之謬，古以分野言天之謬，並肯定中國古代天文學之所以不精，由於製器未精之故。他更進而確定「地爲繞日之遊星」「地爲氣體分出」「地有熱力故能自轉，人見與日向

背而分晝夜，」「地爲他星所吸故南北斜倚，」「月轉及潮，」「月隨地繞日亦橢圓」等定律，他這樣崇拜科學，眞是推動啓蒙運動之具體的表現。

他受了甲午戰敗的刺激，發生很濃重的民族意識，所以有如次的慷慨悲歌：

> 臨睨太平洋兮，遡望神州；兵氣不揚兮，鄰國是憂。強敵磨牙而爭噬兮，瓜分日謀。我同胞被魚肉兮，遂辱可羞。我恐爲奴隸馬牛兮，夜沈沈而神傷。
>
> 相彼猶太兮，如喪家之狗無所依。噫！視彼波蘭印度永奴之。噫！我若無國兮，被逐何歸？噫！我不急時奮起兮，既落難復飛。噫。（南海先生詩集干城學校歌）

若「不急時奮起」，我們將爲猶太之續，而有「瓜分」的危險。又云「我若生高麗兮，一時脅罷兵而亡。噫！我若生阿富汗暹邏之小國寡民兮，雖自藩而無能。噫！我若生印度兮，久爲奴而無鄉。噫！我若爲波斯突厥之人兮，教力壓而難揚。噫！我卽爲荷蘭比利時瑞典丹麥之國民兮，雖爾強而難張。」（南海先生詩集愛國歌）但是，「我有霸國之資，」故而「橫覽大地無與我頡頏。」（同上）然而在事實上，我們不僅不能夠做到「無與我頡頏，」反而不能與任何國家頡頏，眞是傷心已極！況且還有一事最顯明刺激我們，卽是「蕞爾日本兮，我稱我曹，地大如吾四川兮，人短不高，能捨身家兮衞國土，能習武事兮學兵韜，能勝強俄兮，萬國仰其英豪。」（干城學校歌）「況我萬里之廣土兮，五百兆之人民，五金之咸備兮，萬國無倫。我可選千萬之民兵兮，爲一大軍，

舞我黃龍旗分橫絕地球春。」（同上）他這種愛護國家民族之心情，何等緊張！他直截了當地這樣說「處競爭之世，有兵則文明，無兵則蠻髦。」這眞是一針見血之談！

從這裏轉入政治論，他認爲封建政治已成爲國家民族生存的障礙，必然地要易以「德模克拉西」的政治纔能生存於競爭的世界中。他確立「人人皆獨立而平等，人人皆同胞而相親如兄弟」（孟子微）的社會觀，他所作的孟子微，借孟子「民貴君輕」之軀殼，而裝入西洋民主政治的精神，其後變法維新的主張，亦莫不從這一觀點出發的。他認爲「一切禮樂政法，皆以爲民也；但民事衆多，不能人人自爲，公共之事，必公舉人任之。所謂君者，代衆任此公共保全安樂之事，爲衆民之所公舉，即爲衆民之所公用。民者，如店肆之東人，君者，乃聘雇之司理人耳。民爲主而君爲客，民爲主而君爲僕，故民貴而君賤易明也」（孟子微卷一）他抱着這種信念，所以向當時開明的封建統治者——光緒帝，請求定立憲，開國會，卽是想避免流血的手段而把中國向民主政治的途上推進。他說：

伏乞上師唐虞三代，外採東西强國，立行憲法，大開國會，以庶政與國民共之，行三權鼎立之制，則中國之治强，可計日待也。若臣言可採，乞下廷議施行。若其憲法綱目，議院條例，選舉章程，東西各國，成規具存，在採酌行之耳。（戊戌奏摺請定立憲開國會摺）

至其立憲政體之組織，則規定「左右者，行政官及元老顧問官也。諸大夫，上議院也。一切政

法以下議院爲與民共之，以國者國人公共之物，當與公任之也。」（孟子微卷一）他既主張人人獨立而平等，所以主張「法律各有權限，不得濫責……犯罪皆同，美總統有罪，亦可告司法而拘之。」（孟子微卷四）這完全表現司法獨立的精神。他所做的大同書，更憧憬着求解放求平等的遠大理想，梁啓超把它的全書的內涵，包括爲十三條：

一、無國家，全世界置一總政府，分若干區域；
二、總政府及區政府皆由民選；
三、無家族，男女同棲不得逾一年，屆期須易人；
四、婦女有身者入胎教院，兒童出胎者入育嬰院；
五、兒童按年入蒙養院及各級學校；
六、成年後由政府指派，分任農工等生產事業；
七、病則入養病院，老則入養老院；
八、胎教、育嬰、蒙養、養病、養老諸院，爲各區最高之設備，入者得最高之享樂。
九、成年男女，例須以若干年服役於此諸院，若今世之兵役然。
十、設公共宿舍，公共食堂，有等差，各以其勞作所入自由享用。
十一、警惰爲最嚴之刑罰。
十二、學術上有新發明者，及在胎教等五院有特別勞績者，得殊獎。
十三、死則火葬，火葬場比鄰爲肥料工廠。（清代學術概論）

這其中，含有很濃重的社會主義成分。把封建觀念，迷信思想，剷除得很乾淨。本來，在革命時期中的布爾喬亞的思想多含有社會主義的成分，是歷史上常見的事，在革命的過程中，革命的布爾喬亞為增厚其革命的實力，不能不把無產羣衆羅致在其革命陣綫之下，而一致行動。自然要發出接近社會主義的言論，以為羅致無產羣衆的手段。

他又提倡資本主義的生產，以與「德模克拉西」的政治配合起來。他認為在從前閉關自守的時代，「使民無智無欲，質朴愿愨，禮節廉恥，孝弟忠信，相安相樂，亦復何加」（戊戌奏稿請厲工藝獎創新摺）但是到了競爭劇烈的現代，「汽船自絕海而破來，鐵路由異域而通至，電綫電話，可萬千里而通語文，甚且汽球翔舞於空中，雖有高城峻天，亦復無關可閉。」（同上）世界各國的物質進展如此神速，我們不能不厲工藝，獎新創，而迎頭趕上他們，以為富強的基礎。他說：

臣竊怪諸歐小國，僅如吾一府一縣，大如英德法奧意，亦不過吾一二省，其民大國僅得吾十之一，小國得吾百之一，而大國富強乃十倍於我，小國亦與我等，其理何哉？深考其由，則以諸歐政俗學藝，競尚日新，若其工藝精奇，則以講求物質故。自嘉慶元年拿破侖專獎新器新書，而精器日出，至今百年，創新器者凡十九萬餘。於是諸歐強國，遂以橫行大地，搜括五洲，夷殄列國，餘波震盪，遂及於我。自是改易數千年之舊世界為新世界矣。近者電學新發，益難思議，但就往者汽機所成，倍人力者三十，故其國富強之力亦倍三十。（同上）

他認為工藝新創，可以摧毀封建的生產制度，而提高其生產力，以奠定資本主義生產的基

石。在這運用資本主義生產的要求之下，因而非常痛恨那般輕視工業者。認為他們「詆奇技為淫巧，斥機器為害心，鄙繡纂組，則以為害女紅，乃至欲驅末業而緣南畝，此誠閉關無知之至論。」（同上）

在擴廣工業新創的要求下，商品經濟必隨之發達，在商品經濟發達的情形之下，必須發展交通，以便利商品的運輸，因而他主張修築鐵路：

夫鐵路縮萬里為咫尺，備山川如圖畫，收遠邊為比鄰，以開民智，富民生，闢地利，通商業，起工藝，省兵驛，固邊防，莫不由之。凡各國文化富厚兵力之所及，皆視鐵路之所通達以為衡。況吾中國地大物博，比於全歐，地大而無鐵路通之則荒，物博而無鐵路發之則棄，若皆開鐵路，使地利皆通闢，物產皆發揚，以吾國之廣土衆民，大地莫强焉。（戊戌奏稿請廢漕運改以漕款築鐵路摺）

鐵路是交通的命脈，是文化傳播的媒介，是商品交易必須的工具，站在新興布爾喬亞的立場，自然有建築鐵路的要求。至於建築鐵路的經費，則從廢漕運所省節的漕款的項下撥充之。而其鐵路系統，則規定為「南自江浙閩粵，而通桂滇川蜀，北自燕晉秦隴，而至蜀，乃入藏焉。北自遼蒙，直抵伊犂，而內達於隴。」（同上）這實在是孫中山先生實業計劃中的建築十萬英里鐵路的先聲。此外他主張廢止黃金，係在企圖解放民族資本的束縛，以便抵抗外資的壓迫。

其在國防方面，主張武器現代化，軍隊現代化，至少也可以抵抗國際資本主義的砲艦政策，

更進一步還可以保護自己的商品向外發展，因而倘有停弓刀石試改設兵校的要求：

> 夫武試之制，始於唐之武后，於今千二百年矣。乃在德意志初祖沙立曼未出世之前，此眞博物院之古物，足供考古者，豈今猶可抱巨石以投人，舞大刀而相鬥，鳴提鑰以相警乎？以此弓刀石而與數十響之後膛鎗、開花彈之克虜伯礮相校乎？既必無是理矣。雖今練兵皆用洋鎗，無用弓刀石者，既知不可用，而令數十萬之旗兵，百萬之武舉人、生員、童生，方當壯佼武勇之年，而敝精力、破身家、糜祿食於弓刀石至古舊無用之物，果何爲乎？……今舉國上下，莫不知其無用，然因舊仍不請改，朝廷亦聽之坐棄百餘萬武士之勇力年華，歲糜百餘萬人之祿食餉糈，雖或出於國，或出於民，要合計之，其爲暴棄百萬之兵，歲棄萬萬之費，乃實事矣。以言兵事等於古玩兒戲，以言國計，則大爲棄民傷財。雖在閉關承平，然猶不可，況當列國競爭之世，東敗償割之後，而仍不肯變計乎？（戊戌奏摺請停弓刀石試改設兵校摺）

這指責中國武器和兵訓的落後，自然不能與新式武器和新式兵訓的資本主義國家相競爭相抗衡，不得不設兵校，以企圖武器之改良和兵訓的現代化。其後，他再度上疏，更具體的請求做效德日練兵，來強化中國的國防，更進而抵抗國際資本主義的襲擊。

總之，有爲之一切意識形態，俱莫不從「覺民」與「教民」兩者出發。（見孟子微）而提倡科學，宣傳民主和鞏固國防，又爲覺民教民之具體內容，也就是推動啓蒙運動之最具體的功績。

不過，有爲終於是一位帶有多量的封建性的布爾喬亞之代言者，不肯把封建的袈裟完全

脫掉。他還想保存封建政治制度的外形，因而他直接提出所謂「虛君的共和」政治制度來：

其在今世之共和也有議長之共和國焉，瑞士創之有國民公舉總統之共和國焉，美洲是也；有上下國會合選代表王之總統共和國焉，法國是也有上下國會合選之總統不代表王之共和國焉，葡萄牙是也；有虛君之共和國焉，加拿大創之；有君主之共和國焉，英創之。

蓋立憲之君主，實非君也，不過仍存虛銜，實力高貴之世爵，於王公上加一級虛爵云爾。

天下古今之議，必出於三：孔子曾三統三世是也。若以君主言之，既有專制之君主，有立憲之君主，自應有共和之虛君。以立憲言之，有立憲之民主，有立憲之君主，自應有立憲之虛君主。以共和言之，有議長之共和，有總統之共和，自應有虛君之共和，其義一也。（共和政體論）

他主張設「虛君之共和」的理由，據他自己說：「蓋虛君之用，以門地不以人才，以迎立不以選舉，以貴貴不以尊賢。夫兩雄不並立，才與才相遇則必爭。故立虛君者，得專行其志，而無掣肘之患。」「有虛君則不陷於無政府之禍一也。政府可久暫，如英小彼得之十九年，如德俾斯麥之二十餘年，故能善其政而強二也。若不善則期年數月而易之，民心不積恨，而禍患可不發三也。」（同上）這完全是由於他的殘餘的封建意識在他的腦子裏作祟，以致發出這樣擁護封建制度外形的妙論。後來他在「答南北美洲諸華商論中國只可行立憲不能行革命書」裏，（見南海先生最近政見書）直接反對革命，更進而成立保皇黨以擁護封建制度，這是他的封建思想向前滋長的結果。

B 譚嗣同之「衝決網羅」說

譚嗣同，字復生，號壯飛，湖南瀏陽人。生於清同治四年，卒於光緒二十四年（一八六五——一八九八）。爲戊戌政變中之壯烈犧牲者。光緒二十一年爲着拜訪新思潮先進的康有爲，北遊京師；雖未得面晤，但得見康氏的門徒梁啓超，相談甚歡，無形中結爲未來戊戌變法的難友。越兩年，應湖南巡撫陳寶箴之召回湘，舉辦新政，創設內河小輪、商辦礦務、湘粵鐵路、時務學堂、武備學堂、保衛局，使湖南近代物質和近代文化，有着顯著的進步。倡設「南學會」研究變法理論，計議變法方策，並結集變法同志，在革命實踐上盡過最大的努力。一八九八年由康有爲所發動的中國布爾喬亞變法運動，嗣同即是這種運動中心人物之一。他策動袁世凱，在態度上，在言詞上，表現得何等忠誠，勇敢，熱情！（百日致變史）不過當時殘存的封建勢力，在社會機構上還占支配的地位，在反攻的陣營裏，致演成「六君子」慘死的悲劇。在這個悲劇開幕時，康有爲等受日本人的保護，而亡命海外。同時，也有人勸嗣同出走，而嗣同嚴詞拒絕，說「不有行者，無以圖將來，不有死者，無以酬聖主」，「各國變法，無不從流血而成」（年譜）這更表示了布爾喬亞革命的英勇表態。他的著作有文集三卷，詩集一卷，仁學二卷，筆記二卷，俱收在譚瀏陽全集中。

他的認識論，似含有辯證的意味。從其革命的覺悟即所謂「仁」的立場上出發，認爲社會一切的關係，都是相對的。他說：

一多相容也，三世一時也，此下士所大笑不信也。烏知爲天地萬物自然而固然之眞理乎？眞理之不知，乃與妄爲對待，自爲由是自爲對待所謂耳。對待生於彼此，彼此生於有我，我爲一，對我者爲人，則生二。人我之交，則生三，參之伍之，錯之綜之，朝三而暮四，朝四而暮三。名實未虧，而愛惡因之，由是大小多寡，長短久暫，一切對待之名，一切對待之分別，殽然哄然，其瞞也，其自瞞也，不可以解矣。然而有瞞之不盡者，偶露端倪，所以示學人以路也，一夢而數十年月也，一思而無量世界也。尺寸之鏡，無形不納焉，銖兩之腦，無物不志焉。西域之技，吐火而吞刀，躡人之行，火不熱而水不濡，水爲流質，則相浮游泳。若處於空，塊爲圓體，則側豎橫斜，皆可以立。同一容氣，徧傳聲，徧傳光而不毅也。同一電浪，或傳熱，或傳力而不舛也。虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣，非彼大也，以我小也。有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣，非彼小也，以我大也。何以有大？比例於我小而得之；何以有小？比例於我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣，多寡長短久暫，亦復如是。暫者縣之永，短者引之長，渙者統之萃，絕者續之亙，有數者渾之而無數，有迹者斂之而無迹，有間者強之而無間，有等級者通之而無等級。（仁學）

從統攝一對立之統一的相對論出發，認爲「兩則有正有負，正負則有異有同，異則相攻，同則相攝」（同上）雖立事物辯證的發展，這點辯證概念，是從革命的布爾喬亞現實鬥爭生活中獲得的。

他又認爲宇宙間的事物，皆存在於仁，故曰：「仁爲天地萬物之源。」（仁學）「徧法界、虛空界、衆生界，有至大之精微，無所不膠黏、不貫洽、不筦絡。」（同上）因而仁有無窮的作用，「法

界由是生，空虛由是立，衆生由是出；無形焉，而爲萬物之所應；無心焉，而爲萬心之所感。」（同上）

他以物質解釋仁，把仁當做物理學中的「以太」，這是打破了過去一切解仁的陳說。並透露了「仁（以太）共宇宙萬物而同時存在，而非先於宇宙萬物而存在，仁（以太）並不創造宇宙萬物，而是爲宇宙萬物所自有；仁（以太）是宇宙萬物內在的原因，而非宇宙萬物之外鑠的原因」（陳伯達的譚嗣同論）很正確的科學意識。

從這裏轉入到人性論，具有極精闢的見解。他否定宋明理學家的性理說，力闢以「人欲爲惡」的謬說，更進而樹立人類欲望說：

世俗小儒，以天理爲善，以人欲爲惡。不知無人欲，尙安得有天理？吾故悲夫世之妄生分別也。天理善也，人欲亦善也。王船山有言曰：天理即在人欲中，無人欲，則天理亦無從發現。（仁學）

他以爲人類要滿足物質欲望，乃是人類生存要素上一種合理的要求，這種要求當然不是惡。惡之所由起，乃是緣於人類習慣的關係，未必就是事件本身上的惡。他拿一般人所認爲惡之尤者——「淫」、「殺」兩事件來比喻：

男女構精，名之曰淫，此淫名也。淫名，亦生民以來沿習既久，名之不改，故皆習謂淫爲惡耳。向使生民之初，即相習以淫爲朝聘宴饗之鉅典，行之於朝廟，行之於都市，行之於稠人廣衆。如中國之長揖拜跪，西國之抱腰接吻，沿習至今，亦孰知其惡者。乍名爲惡，即從而惡之矣。或謂男女之體，生於幽隱，人不恆見。然如世之

行禮者光明昭著，爲人易聞易覩，故易謂淫爲惡耳。是禮與淫，但有幽顯之辨，果無善惡之辨矣。向使生民之初，天不生其具於幽隱，而生於面額之上，舉目即見，將以淫爲相見禮矣，又何由知爲惡哉？殺害生命，謂之曰殺，此殺名也。然殺爲惡，則凡殺皆當爲惡。人不當殺，則凡虎狼牛馬雞豚之屬，又何當殺者，何以不幷名惡也？或曰：人與人同類耳。然則虎狼於人不同類也，虎狼殺人，則名虎狼爲惡；人殺虎狼，何以不名人爲惡也。天亦嘗殺人矣，何以不名天爲惡也？是殺名，亦生民以來沿習既久，第名殺人爲惡，不名殺物爲惡耳。以習其實，人不當殺，物亦不當殺，殺殺之者，能殺惡也。孔曰性相近，習相遠，沿於習而後有惡之名。惡既爲名，名又生於習，可知既斷斷乎無有惡矣……顛倒生分別，分別生名顛倒，故分別亦顛倒，謂不顛倒者顛倒，故名亦顛倒。顛倒習也，非性也。（同上）

在這裏，顯示了一切的所謂惡，不是什麼「性」派生的，而是由於外在的「習」決定的。這就是說：惡乃是社會環境的影響，並不是內心所產生的。同時他並把一般人所認爲有神祕性的性的關係，說得如此平凡，復把一般人所認爲有崇高性的禮，說得與淫在人類生活上有同等意義，確實是很大膽的見解，充分地表示布爾喬亞解放的精神。

他的倫理觀，否定封建社會之精神的支配工具——名教，認爲一切殘害人類的「慘禍烈毒」都是從「名教」中演繹出來的，要避免這種「慘禍烈毒」的再演，就要建立個人本位的個人主義的思想體系。他說：

俗學陋行，動言名教……以名爲教，則其教已爲實之賓，而決非實也。又況名者，由人創造，上以制其下，

而不能不奉之，則數千年來，三綱五倫之慘禍烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名軛民，父以名壓子，夫以名困妻，兄弟朋友，各挾一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者得乎？然而仁之亂於名也，亦其勢自然也。中國積以威刑箝制天下，則不得不廣立名，爲箝制之器。如曰仁，則共名也。君父以責臣子，臣子亦可以反之君父，於箝制之術不便，故不能不有忠孝廉節一切分別等衰之名，乃得以責臣子曰：爾胡不忠？爾胡不孝？是當放逐也，是當誅戮也。忠孝既爲臣子之專名，則終必不能以此反之。雖或他有所據，意欲詰訴，而終不敵忠孝之名，爲名教之所尙，反更益其罪。（同上）

自然，富有革命性的布爾喬亞，在革命的啓蒙時代，充滿了平等的自由的思想，積極的反對被某一階級所御用的名教，並不是偶然的。由詆毀名教出發，更進而詆毀宗法社會重男輕女的惡習，認爲男女間只有生理上的差異，而不應有地位上的差異。他說：

夫男女之異，非有他，在牡牝數寸間耳，猶夫人之類也。今鋼之嚴之，隔絕之，若鬼物，若仇讎，是重視此數寸之牡牝，翹之以示人，使知可貴可愛，以體羨乎淫。然則特偶不相見而已。一旦瞥見，其心必大動不可止。一若方苞之居喪，見妻而心亂，直以淫具待人，其自待亦一淫具矣，復何爲不淫哉？故重男輕女者，至暴亂無禮之法也。男則姬妾羅侍，放縱無忌，女一淫即罪至死。馴至積重，流爲溺女之習，乃忍爲蜂蟻豺虎之所不爲，中國雖亡，而罪當有餘矣，夫何說乎？……苟明男女同爲天地之菁英，同有無量之盛德大業，平等相均，初非爲淫而始生於世，所謂色者，粉黛已耳，服飾已耳，去其粉黛服飾，血肉襍成，與我何異，又無色之可好焉，則將導之使相見，縱之使相習，油然相得，澹然相忘，猶朋友之相與往還，不覺有男女之異，復何有於淫。（同上）

他貶斥「重男輕女」爲「暴亂無禮之法」；直替「女一淫即至罪死」的法律抱不平，較之明末李贄的男女平等觀念更要具體，他對於人與人的關係，規定三個原則：「一曰平等，二曰自由，三曰節宣惟意，總括其義曰：不失自主之權而已矣。」（同上）他積極地建設個人本位的自由主義，更進而摧毀封建社會的「五倫」。他說：

民主者，天國之義也，君臣朋友也。父子異宮異財，父子朋友也。夫婦擇偶判妻，皆由兩情相願，而成婚於教堂，夫婦朋友也。至於兄弟，更無論矣。……同爲朋友矣，無所謂國，如一國，無所謂家，如一家，無所謂身，如一身。夫惟朋友之倫獨尊，然後彼四倫不廢自廢，亦惟明四倫之當廢，然後朋友之權力始大。今中外皆侈談變法，而五倫不變，則舉凡至理要道，悉無從起點，又況於三綱哉？（同上）

本來「三綱五倫」，是封建社會中維持等級制度的有力工具，主張平等的新興的布爾喬亞，當然主張廢止而達到「君臣朋友」、「父子朋友」「夫婦朋友」的平等的境地，換言之即是擴大朋友一倫，而否滅其他君臣、父子、兄弟、夫婦四倫。

從鍾變轉入政論，根本否定君臣特殊地位和君主政治形態，認爲君不過是「共舉」之民，自然可以因其民之不需要而「共廢」，達到政治乃是爲民辦事的結論。他說：

生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚於民，而不下儕於民也。夫曰共舉之，則因有民而後有君。君，末也；民，本也。天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，爲民

辦事者也臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。……豈謂擧之戴之乃以竭天下之身命膏血供其盤樂怠傲驕奢而淫殺乎？供一身之不足，又濫縱其百官，又欲傳之世世萬代子孫，一切酷毒不可思議之法，由此其繁興矣，民之俯首帖耳，恬然坐受其鼎鑊刀鋸，又不以爲怪，固曰大可怪矣。（同上）

在這裏不僅顯示歷代君主把設君的本意失掉，——不「爲民辦事」——而且顯示君主對於民衆淫毒，非常深化。因而他進一步揭示君主箝制臣民之技倆：

君之亡猶顧爲之死節。故夫死節之說，未有如是之大悖者矣。君亦一民也，且較之尋常之民而更爲末也。民之於民無相爲死之理，本之與末，更無相爲死之理。死君者，宦官宮妾之爲愛，匹夫匹婦之爲諒也。夫曰共擧之，猶得曰吾死吾所共擧，非死君也，獨何以解於後世之君，皆以兵强馬大力征經營而奪取之，本非自然共戴者乎？況又有滿漢種族之見，奴役天下者乎？夫彼奴役天下者，固甚樂民之爲其死節矣。一姓之興亡，渺渺乎小哉，民何與焉，乃爲死節者，或數萬而未已也。本末倒置，寧有加於此者。……且夫彼之爲前主死也，固後主之所深惡也，而事甫定，則又禱之祠之，俎豆之，尸祝之，豈不亦欲後之人之爲我死。猶古之娶妻者，取其爲得賢人也。若夫山林幽貞之士，固猶在室之處女也，而必脅之出仕，不出仕則誅，是挾兵刃摟處女而亂之也。旣亂之，又詬其不貞，鞶其失節，至爲貳臣傳以辱之，是豈惟辱其人哉，實陰以嚇天下後世，使不敢背去。（同上）

他認爲「一姓興亡，」是與民衆沒有什麽關係的；君主到了危急存亡之秋希望民衆爲之

「死節」乃是「本末顛倒」的事。把對於君主心理卑鄙，形容得更刻薄。既惡其爲前主死節，卻爲之祠廟崇拜；既強其守貞者爲仕，卻又詬其不貞，這眞是何等卑鄙！因而他更進一步用很銳利的詞鋒排斥身受其壓迫的滿人統治者：

> 天下爲君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。然而有知遼金元之罪，浮於前此之君主者乎？其土則穢壤也，其人則羶種也，其心則禽獸也，其俗則毳俗也，一旦逞其兇殘淫殺之威，以攫取中原之子女玉帛，礪猰貐之巨齒，效盜跖之肝人，馬足蹴中原，中原墟矣；鋒刃擬華人，華人靡矣。乃猶以爲未饜，峻死灰復然之防，爲盜憎主人之計，錮其耳目，桎其手足，壓制其心思，絕其利源，窘其生計，塞蔽其智術，繁拜跪之儀，以挫其氣節。……其視華人之身家，曾弄其之不若。……宛轉於刀碪之下，瑟縮於販賈之手。方命之曰：此食毛踐土之分然也。夫果誰食誰之毛，誰踐誰之土？久假不歸，烏知非有。人縱不言，己寧不愧於心乎！吾願華人，勿復夢夢，謬引以爲同類也。（同上）

他在這裏形容滿人的罪惡很深刻，而否定滿人的統治。這一段話，無異是一種炸彈式的排滿宣言，在清末的革命運動上，發生很大的影響。爲着避免「天下爲君主囊橐之私產」因而產生「大同」的世界觀。他說：

> 地球之治也，以有天下而無國也。莊子曰：「聞在宥天下，不聞治天下。」治者，有國之義也；在宥者，無國之義也。曰「在宥」，蓋「自由」之轉音。旨哉言乎！人人能自由，必爲無國之民。無國則畛域化，戰爭息，猜忌絕，權謀棄，彼我亡，平等出。且雖有天下，若無天下矣。君主廢，則貴賤平。公理明，則貧富均。千里萬里，一家一

人。視其家，逆旅也；視其人，同胞也。父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其恭友，夫婦忘其倡隨，若西書中百年一覺者，殆彷彿禮運大同之象焉。（同上）

他在社會各成員的關係上要做到「千里萬里，一家一人，」在家庭成員的關係上，要達到「父無所用其慈，子無所用其孝，兄弟忘其恭友，夫婦忘其倡隨，」其平等自由之思想何等激底！

為着要達到他的政治目的，極力主張變法：

民倒懸矣，國與教與種將偕亡矣。唯變法可以救之，而卒持不變，豈不以方將愚民，變法則民智；方將貧民，變法則民富；方將弱民，變法則民強；方將死民，變法則民生。方將私其智其富其強其生於一己，而以愚貧弱死歸諸民，變法則與己爭智爭富爭強爭生，故堅持不變也。究之智與富與強與生，決非獨夫之所任為，彼豈不知之。（仁學）

他認為變法的功效，既可以挽救中國的滅亡，又可以使民富、民智、民強，因而他極願犧牲自己而促進變法運動的成功。不過，他所謂變法，不僅是上層政治制度法律制度的改變，而且連下層的經濟基礎——生產工具生產方法也要改變，所以他直接主張用機器工業來代替手工業。他說：

有礦焉，建學興機器以開之，闢山通道濬川鑿險咸視此。有田焉，建學興機器以耕之，凡材木水利畜牧蠶織咸視此。有工焉，建學興機器以代之，凡攻金攻木造紙造糖咸視此。大富則設大廠，中富附焉，或別為分廠。富而能設機器廠，窮民賴以養，物產賴以盈，錢幣賴以流通，己之富亦賴以擴充而愈厚。……第就天地自

有之利，假吾力場以發其覆，遂至充溢溥遍而收博施濟衆之功，故理財者愼毋言節流也，開源而已。（同上）

在這裏，他認爲機器生產，既可以使資本家積集資本生產財富，又可以使貧者有拍賣勞力的機會，眞是一舉兩得。有人以爲「機器奪民之利」和「機器饒富而耗貧」兩點來質問他，他反駁之曰：

> 民之貧乏也，貧於物產之饑乎？抑貧於物產之絀乎？求富民者，將豐其物產以富之乎？抑耗其物產以富之乎？……百人耕而養一人，與一人耕而養百人，孰爲饒，孰爲耗？彼必曰耕一養百者耗，耕百養一者饒，然則機器固不容緩矣。用貨之生齒，遠繁於昔，而用貨之廣土，無闢於今，其差數無異百之於一也。假而有貨焉，百人爲之不足，用機器則一人爲之有餘，是貨百饒於人也。一人百日爲之不足，用機器則一人一日爲之有餘，是貨百饒於日也。日愈省，貨愈饒，民愈富。饒十則富十倍，饒百則富百倍，雖不識九九之人，不待布算之勞，可定其比例矣。人特患不能多造貨物，以廣民利耳。或造矣而力未逮；或逮矣而時不給，今用機器，則舉無慮焉。（同上）

機器生產，不僅可提高生產力而增加產量，同時並可節省許多的勞動時間，所以接着又說：

> 財貨之生，生於時也，時縻貨財斁，時啬貨財豐。其事相反，適以相成。機器之興與遲也，豈有他哉？惜時而已。惜時與不惜時，其利害相去，或百倍或千倍，此又機器之不容緩也。（同上）

機器節省人力的程度，至有百倍千倍之多，他這樣贊揚機器的機能，完全從有貯蓄觀點出發的。如果使用機器增加商品量，又不能不開發交通，以便商品運輸的捷便，因而他又主張發展輪

船鐵路：

輪船鐵道，可以延年永命。……有萬里之程焉，輪船十日可達，鐵路則三四日，苟無二者，動需累月經年，猶不可必至。此累月經年之中，仕官廢其政事，工商滯其貨殖，學子荒其藝文，傭走曠其生計，勞人傷於行役，思婦嘆於室庭。……又況軍務之不可遲而遲，賑務之不容緩而緩，豪傑散處而無以萃其羣，百產棄道而無以發其采，固明明有殺人殺物之患害者矣。有輪船，則舉無慮此，一日可兼十數日之程，則一年可辦十數年之事。（同上）

輪船鐵路爲工商業社會水陸交通的要具，爲布爾喬亞發展產業所不可少的要素，所以嗣同這樣熱烈的提倡着。

總之：布爾喬亞在啓蒙時代，對於本階級所需要的文化、政治、經濟，都有新的建樹，而對於封建的文化、政治都力加否認，因而他大聲疾呼，以速其衝決網羅，「初當衝決利祿之網羅，次衝決俗學若考據若詞章之網羅，次衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決倫常之網羅，次衝決天之網羅。」（仁學自敍）充滿了解放精神。

C 梁啓超之新民說

梁啓超字卓如，號任公，廣東新會人，生於清同治十二年，卒於民國十八年（一八七三——一九二九。）他在少年時代，也曾治帖括，好訓詁，醉心科第。自與康氏晤談後，始改變其治學的方

針與氣節。一八九五年由中日戰爭中所產生出賣民族利益的馬關條約告成後，他代表廣東公車百九十人上書痛陳國家的危機及富強之道。其後康氏所發動的公車上書運動，他卽是其中的主角。康氏所組織的強學會，他也加入，多所規劃。次年，任上海時報主筆，「以淹貫流暢，若有電力足以吸住人的文字，婉曲的達出當時人人所欲言而迄未能言或未能暢言的政論」給垂死的「桐城派」或「六朝派」的文體以巨大的威脅與打擊，這不能不說是有力的文化啓蒙工作。越一年，任湖南時務學堂講席，「所言皆當時一派之民權論；又多言清代故實，臚舉失政，盛倡革命。其論學術則自荀卿以下漢唐宋明清學者掊擊無完膚，」給湖南士大夫一個偉大的啓示，以致招引封建餘孽葉德輝著翼教叢編嚴加申責。一八九八年，以康氏為中心而發動的維新運動，他又是其中主角之一。後因封建勢力的反動，以致發生六君子慘死的悲劇，他卽繼康氏出國逃避。在日益努力著讀，對於西洋之政治思想，更有深切的了解與認識，遂努力譯述以啓迪國人。「壬寅」創辦新民叢報，對於中國過去及現在的政治文化道德有嚴厲的批判與檢討，對於西洋布爾喬亞的政治文化道德有詳盡的介紹與宣揚，以「條理明晰，筆端常帶感情」的「新體文，」影響中國文化上思想上甚鉅。一九〇九年，滿洲政府被推翻後，他返國創庸言報，組民主黨，次年擴充為進步黨，入閣任司法總長。一九一五年袁世凱稱帝，他率領其徒蔡鍔與師討伐。越兩年，張勳康有為復辟，他通電反對，勸段祺瑞舉兵消滅這種反動組織。在這一時期中，他似乎放棄

了文化鬥爭，而專力於政治鬥爭。但是，中國布爾喬亞的政治革命，在國際帝國主義壓榨之下而沒有前途，因而梁氏鬥爭的勇氣銳減，不得不停滯在故紙堆中討生活，以度殘年。他在東南大學、師範大學、清華大學等校教學，所任課程大都係國故方面，著者曾親聆所授中國文化史及中學國文教授法兩課。著述甚富，其著者有：飲冰室文集、飲冰室自由書、盾鼻集、戊戌政變記、中國歷史研究法、清代學術概論、先秦政治思想史、大乘起信論考證、梁任公學術講演集、要籍解題及其讀法等書。

他的認識論，是一種二元論。認為人類生活有精神和物質的兩方面，吾人應力謀這兩方面調協，不偏重物質，也不偏重精神；不忽略物質，也不忽略精神。他說：

> 吾儕確信人之所以異於禽獸者，在其有精神生活。但吾儕又確信人類精神生活不能離卻物質生活而獨自存在。吾儕又確信人類之物質生活，應以不妨害精神生活之發展為限度。太豐妨焉，太嗇亦妨焉。應使人人皆為不豐不嗇的平均享用，以助成精神生活之自由而向上。……吾儕認物質生活不過為維持精神生活之一手段，決不能以之占人生問題之主位。是故近代歐美最流行之「功利主義」、「唯物史觀」等等學說，吾儕認為根柢極淺薄，決不足以應今後時代之新要求。雖然，吾儕須知現代人類受物質上之壓迫，其勢力之暴，迥非前代比。科學之發明進步，為吾儕所不能拒且不應拒；而科學勃興之結果，能使物質益為畸形的發展，而其權威亦益猖獗。吾儕若置現代物質情狀於不顧，而高談古代之精神，則所謂精神者，總久必被物質壓迫，全喪其效力；否則亦流為形式以獎虛偽已耳。然則宗唯物派之說，遂足以解決物質問題

乎？倘又斷言其不可能。現代物質生活之發展於畸形，其原因發於物界者固半，發於心界者亦半。近代歐美學說，無論資本主義者流，皆獎勵人心以專從物質界討生活，所謂「以水濟水，以火濟火，名之曰益多。」是故雖百變其塗，而世之不寧且滋甚也。（先秦政治思想史）

在這裏，一方面承認「精神生活不能離卻物質生活而獨立，」一方面卻又承認「精神生活」為人類所獨有的，而忽略了精神生活是物質生活的反映，忽略了精神生活是從物質生活派生出來的。這豈不是二元論的見解？他在論私德一文裏，一方面承認道德「因於社會性質之不同而各有所受，」在另一方面認為道德之「本原出於良心之自由，無古無今無中無外，無一不同，是無有新舊之可云，」（飲冰室文集）這也是從二元論出發所產生的矛盾見解。此外，他又在科學與人生一文中說：「人生觀關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決；關於感情方面的事項，絕對的超科學。」（科學與人生觀）他這樣把感情與理智孤立起來，也是自己承認採用二元論的方法論的一個鐵證。嚴格地說起來，二元論就是觀念論的別動隊，因為對於問題的觀察，很難得有很正確的分析。

梁先生在社會倫理方面，痛痛地攻擊由封建政治體制下所產生出來的奴性，因而他對於當時社會上的奴性現象，有很深刻的描寫：

嗟乎！吾國民之稟奴隸性者何其多也！其擁高官，藉厚祿，盤踞要津者，皆稟奴性獨優之人也。苟不有此

性，則不能一日立於名場利藪間也。一國中最有權勢者，既在此輩，故舉國之人，他無所學，而惟以學爲奴隸爲事。驅所謂聰明俊秀第一等之人，相率而入於奴隸學校，不以爲恥，反以爲榮，天下可駭可痛之事，孰有過此者。此非吾過激之言也。諸君未嘗游京師，未嘗入官場，雖聞吾言，或不信焉。苟躬歷其境，見其昏暮乞憐之態，與其趦趄囁嚅之形，恐非徒怵惕而有不慊於心，更必且赧怍而不忍挂諸齒。……夫居上流之人既如此矣，尋常百姓，又更甚焉。鄉曲小民，視官吏如天帝，望衙署如宮闕，奉搢紳如神明。……且天下惟能諂人者，爲能驕人；亦惟能驕人者，爲能諂人。州縣之視百姓，則奴隸矣，及其對道府以上，則自居於奴隸也；監司道府之視州縣，則奴隸矣，及其對督撫，則自居於奴隸也。督撫視司道以下皆奴隸矣，及其對君后，則自居於奴隸也，其甚者乃至對樞垣閣臣，或對至穢至賤宦寺宮妾，而亦往往自居奴隸也。若是乎，舉國之大，竟無一人不被人視爲奴隸者，亦無一人不自居奴隸者，而奴隸視人之人，亦即爲自居奴隸之人，豈不痛哉！（飲冰室文集中國積弱溯源論）

他很勇敢的揭示中國社會黑暗之幕，認爲「蟻民之事官吏，下僚之事官長，」「既無自治能力，亦無獨立之心，舉凡飲食男女，衣服起居，無不待命於主人。倚賴以外無思想，服從之外無性質，諂媚之外無笑語，奔走之外無事業，伺候之外無精神。」（同上）奴性十足的分子充滿了全國各個角落和各階層，實爲中國「積弱」的重要因素。其次，他又以爲國人智識愚昧和性格好靜也是「積弱」因素之一。他看到「今之所謂搢紳先生者，咿唔占畢，欺騙鄉愚，曾不知亞細、歐羅，是何處地方？漢祖、唐宗，係那朝皇帝？然而秀才舉人出於斯焉，進士翰林出於斯焉，竊假而州縣

盤司出於斯焉。」（同上）他又看到國民受「汚吏壓制之也而不動，虐政殘害之也而不動，外人侵慢之也而不動，萬國富強之成效燦然陳於目前也而不動；列強瓜分之奇辱，嚙然迫於肩睫也而不動。」（同上）以如此無知識無感覺之官吏與國民，「處生存競爭弱肉強食之世」，自然會使中國走到貧且弱的途徑，宜乎梁先生大聲疾呼，急急於督促國人和政府之覺醒與注意。

梁先生具有很明顯的社會進化觀念，認爲「世運者進而愈上，人智者濬而愈瑩，雖有大哲，亦不過說法以匡一時之弊，規當世之利，而決不足以範圍千百萬年以後之人也。」（飲冰室文集自由說）卽是說，一時代有一時代的意識形態，吾人決不要拿已失時效之古代意識形態，而當做現代人所應遵守的規範，因而他肯定孔子的教義有束縛人類思想的發展，更進而抨擊其教義：

> 我國學界之光明，人物之偉大，莫盛於戰國，蓋思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之語，而思想一窒，自漢以來，號稱行孔教二千餘年於茲矣，而皆持所謂表章某某者爲一貫之精神，故正學異端有爭，今學古學有爭，言考據則爭師法，言性理則爭道統，各自以爲孔教，而排斥他人以爲非孔教……寖假而孔子變爲董江都何邵公矣，寖假而孔子變爲馬季長鄭康成矣，寖假而孔子變爲韓退之歐陽永叔矣，寖假而孔子變爲程伊川朱晦庵矣，寖假而孔子變爲陸象山王陽明矣，寖假而孔子變爲顧亭林戴東原矣，皆由思想束縛於一點，不能自開生面，如羣猿得一果，跳擲以相攫，如羣嫗得一錢，詬罵以相奪，情狀抑何可憐？」（飲冰室

全集新民說）

秦漢以後的學者，如董何馬鄭韓歐程朱陸王顧戴等，都受孔子思想的束縛，而不敢在孔子思想範疇以外有所思有所想，以致二千年來的中國思想界中斷其發展，自然影響到中國社會的發展。梁先生把握住這一點，因而冒天下之大不韙，而高呼着：「四書六經之義理，其非一一可以適於今日之用，則雖臨我以刀鋸鼎鑊，吾猶斷言而不憚也。」（飲冰室全集自由說）其反孔子教義的精神何等堅決！他以爲「我有耳目，我物我格；我有心思，我理我窮。高高山頂立，深深海底行，其於古人也，吾時而師之，時而友之，時而敵之，無容心焉，以公理爲衡而已。」（同上）一切皆以公理爲標準，而不問古人不古人，這種科學的精神，是以爲現代勇於求眞理的青年所矜式。從他求公理這一觀念出發，他一方面反對以西學緣附中學，一方面反對以古書片詞單語傳會今義：

今之言保教者，取近世新學理以緣附之。曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也……然則非以此新學新理釐然有當於吾心而從之也，不過以其暗合於我孔子而從之耳。是所愛者，仍在孔子，非在眞理也；萬一遍索諸四書六經而終無可比附者，則明知爲眞理而亦不敢從矣；萬一吾所比附者，有人從而剔之曰：孔子不如是，斯亦不敢不棄之矣。若是乎眞理之終不能餉遺我國民也。故吾所惡乎舞文賤儒，動以西學緣附中學者，以其名爲開新，實爲保守，煽思想界之奴性而滋益之也。（飲冰室全集新民說）

據古書片詞單語以傳會今義，最易發生兩種流弊：一，倘有印證之義，其表裏適相脗合，善已；若有牽合

附會說最易導國民以不正確之觀念，而緣郢書燕說以滋弊。例如疇昔談立憲談共和者，偶見經典中某字某句與立憲共和等字略相近，輒摭拾以沾沾自喜，謂此制為我所固有；其實今世共和立憲制度之為物，即泰西亦不過起於近百年，求諸彼古代之希臘羅馬且不可得，遑論我國。而此等之言，傳播既廣；則能使多數人之眼光思想，見局見縛於所比附之文句，以為所謂立憲共和者不過如是，而不復求其真義之所存。……此等結習，最易為國民研究實學之魔障。二、勸人行此制，告之曰：吾先哲所嘗行之也。勸人治此學，告之曰：吾先哲所嘗治也。其勢較易入，固也。然頻以此相詔，則人於先哲未嘗行之制，輒疑其不可行；於先哲未嘗治之學，輒疑其不當治。無形之中，恆足以增其故見自滿之習，而降其擇善服從之明。……吾雅不願采擷隔牆桃李之繁葩，綴結於吾家杉松之老幹，而沾沾自鳴得意。吾誠愛桃李也，惟當思所以移植之，而何必使與杉松淆其名實者。（飲冰室全集新民說）

他惟恐西洋的新學說在附會中國古義之下而將其真義隱蔽起來，而阻礙中國文化進化的航程。他直接不客氣主張肅清妨害中國社會進化的封建文化，認必「取數千年腐敗柔媚之學說，廓清而辭闢之，使數百萬如蠹魚如鸚鵡如水母如畜犬之學子，毋得搖筆弄舌舞文嚼字為民賊之後援」。（飲冰室文集論進步）他這樣勇敢攻擊封建文化，清算封建文化，在啓蒙運動的陣線上樹立了不少的功績。

他看到當時國人受了「無多言，多言多患；無多事，多事多敗」和「危邦不入，亂邦不居」諸教義的影響，以致養成一種保守的、謹慎的、中庸的民族性；他認為這種民族性，是消滅進取和

冒險精神的毒素，也非加以肅清不可的。他是憧憬着遠大的理想，並以進取與冒險的精神去追求：

> 凡人生莫不有兩世界，其在空間者，曰實跡界，曰理想界；其在時間者，曰現在界，曰未來界。實跡與現在，屬於行爲；理想與未來，屬於希望。而現在所行之實跡，卽爲前此所懷理想之發表；而現在之理想，又爲將來所行實跡之券符。然則實跡者理想之子孫，未來，現在之父母也。故人類之所以勝於禽獸，文明人之所以勝於野蠻，惟有希望故，有理想故，有未來故。希望愈大，則其進取冒險之心愈雄。（飲冰室全集新民說）

因而他非常贊賞拿破崙之「難之一字，惟愚人所用字典爲有之」之說，非常贊賞訥爾遜之「吾未見所謂可畏者，吾不識畏之爲何物」之說。更進而崇拜西洋富於進取心冒險性的先哲，如科侖布，如麥志倫，如克林威爾，如華盛頓，如瑪志尼等，說他們在當時「道天下所不敢道，爲天下所不敢爲。其精神有江河入海不到不止之形，其氣魄有破釜沈舟一瞑不視之概，其徇主義也有天上地下惟我獨尊之觀，其向前途也有鞠躬盡瘁死而後已之志，其成也濯腦精以買歷史之光榮，其敗也迸鮮血以贖國民之沈孼。嗚呼！曷克有此，曰惟進取故，曰惟冒險故。」（同上）這充分地表現布爾喬亞在啓蒙時代的革命精神——勇敢直前的精神。

他不願久在專制政治體制下窒息着，非常渴慕自由。「思想之自由，信教之自由，集會之自由，言論之自由，行動之自由，」（飲冰室文集論中國積弱之源）都是他日夕追逐所祈求者，因

面狂呼着：「璀燦哉自由之花！」狂呼着：「莊嚴哉自由之神！」（飲冰室文集新民說）進而解釋自由之眞義：

不自由，毋寧死。斯語也，實十八九兩世紀中歐美國民所以立國之本原也。自由之義，適用於今日之中國乎？曰：自由者天下之公理，人生之要具，無往而不適用者也。雖然，有眞自由，有僞自由，有全自由，有偏自由，有文明之自由，有野蠻之自由。今日自由云自由云之語，已漸成靑年輩之口頭禪矣。新民子曰：我國民如欲永享完全文明眞自由之福也，不可不先知自由之爲物果何如矣。（同上）

他爲着追求自由而欣羡法國資產階級革命，而崇拜揭擧自由之幟的羅蘭夫人：「羅蘭夫人何人也？彼生於自由，死於自由。羅蘭夫人何人也？自由由彼而生，彼由自由而死。羅蘭夫人何人也？彼拿破崙之母也，彼梅特涅之母也。……質而言之，則十九世紀歐洲大陸之一切文明，不可不母羅蘭夫人。何以故？法國大革命爲歐洲十九世紀之母故，羅蘭夫人爲法國大革命之母故。……譆譆出出，法國革命，法國遂不免於大革命。」（同上）他認爲一切的物質文明都從自由的源泉裏醞釀出來的。

梁先生又闡發自治的眞義，認爲由自治可以保障個人的自由和不侵犯他人的自由；若是不自治，很容易招引「他力起而代治之」或「治於人」的危險。所以他主張個人自治，團體自治。他說：

夫人之性質，萬有不齊，駁雜而無紀，若順是焉，則將橫溢亂動，相觸相鬩而不可以相羣。於是不可不以人爲之力，設爲法律而制裁之。然此法律者，非由外鑠也，非有一人首出，制之以律羣生也。蓋發於人人心中良知之同然，以爲必如是乃適於人道，乃足保我自由而亦不侵人自由。故不待勸勉，不待逼迫，而能自置於規矩繩墨之間，若是者謂之自治。自治之極者，其身如一機器然，一生所志之事業，若何而預備，若何而創始，若何而實行，皆自定之。一日之行事，某時操業，某時治事，某時接人，某時食，某時息，某時游，皆自定之。稟氣之習慣，嗜欲之薰染，苟覺爲害吾事業戕吾德性者，克而治之，不少假借。一言一動，一嚬一笑，皆常若有金科玉律以爲之範圍。一人如是，人人如是，於是乎成爲羣之自治。羣之自治之極者，舉其羣如一軍隊然，進則齊進，止則齊止，一羣之公律罔不守，一羣之公益罔不趨，一羣之公責罔不盡。如是之人，如是之羣，而不能自立於世界者，吾未之聞也。（同上）

在這裏顯示着資本主義黃金時代的人羣的生活規律性，一切生活都有一定的準繩，換言之，一切生活俱應以法爲準則。他希望「合身與身爲一小羣而自治焉，更合羣與羣爲一大羣而自治焉，更合大羣與大羣爲一更大羣而自治焉」而達到「一完全高尚之自由國平等國自主國」（同上）之目的。

梁先生又鼓吹民族合羣的道德，以集中民族的力量，來對付外敵，統一民族的陣線，來力圖自存。他看到：「人人知有身不知有羣，則其羣忽渙落摧壞而終被滅於他羣。中國人不知羣之爲何物，羣之義爲何義，故人人心目中但有一身之我，不知有一羣之我。」（飲冰室文集中國積弱

淵源論）這實在是中國民族最大的危機。他在「論合羣」一文裏，也在反復說明不合羣的危險性：

合羣之說，今舉國中稍有知識者，皆能言之矣。問有能舉合羣之實者乎？無有也；非惟國民全體之大羣不能，即一部分之小羣，亦不能也；非惟頑固愚陋者不能，即號稱賢達有志者亦不能也。嗚呼！循此不羣之惡性，而終不可以變也，則此蠕蠕芸芸之四百兆人，遂不能逃劣敗之數，遂必與前此之萎然落澌然滅者同一命運，夫安得而不痛，夫安得而不懼？（飲冰室文集新民說）

是的，中國人不合羣，確實是中國民族的危機。要挽救這個民族的危機，就需要中國人努力發展合羣的美德，聯結抵抗外侮的新萬里長城。但要完成合羣的企圖，更須進一步提倡社會公德來奠定它的基礎。

公德者，諸德之源也。有益於羣者爲善，無益於羣者爲惡，此理放諸四海而準，俟諸百世而不惑者也。至其道德之外形，則隨其羣之進步以爲比例差，羣之文野不同，則其所以爲利益者不同，而其所以爲道德者亦自不同。德也者，非一成不變者也，非數千年前之古人所能立一定格式以範天下萬世者也。然則吾輩生於此羣之今日，宜縱觀宇宙之大勢，靜察吾族之所宜，而發明一種新道德，以求所以固吾羣善吾羣進吾羣之道，未可以前王先哲所罕言者，遂以自畫而不敢進也。知有公德，而新道德出焉。（同上）

他肯定公德乃社會上的人羣積極合羣的一種精神維繫工具。在這裏，並確立了道德的變易性，而有對過去的道德不能範圍今日人羣心理的暗示。跟著「吾族之所宜，而發明」一種新道

德，」作爲「所以固吾羣善吾羣進吾羣之道。」從這一信念出發，就提出一種權利與義務的新道德，以作爲維持吾羣之最高公德：

> 權利思想者，非徒我對於我應盡之義務而已，實亦一私人對於一公羣應盡之義務也。譬之兩隊交綏，同隊之人，皆賭生命以當公敵，而一人獨貪安逸，避競爭，曳兵而走焉。此人之犧牲其名譽，不待言矣，而試思此人何以能幸保首領，且其禍仍未延及於全羣者，毋亦恃同隊之人，有代已而抗敵者耳。使全軍將卒，皆與此怯夫同流，望風爭逃，則此怯夫與其羣，非悉爲敵所屠而同歸於盡不止也。彼一私人自拋棄其權利，與此逃亡之弱卒何擇焉。不寧唯是，權利者常受外界之侵略而無已時者也，故亦必常出內力之抵抗而無已時，然後權利始成立。(同上)

他認爲權利是現代社會機構下必須有的道德，而「義務」也同與「權利」有同等的機能，所以他在論義務思想裏說：「義務與權利對待者也。人人生而有應得之權利，即人人生而有應盡之義務。二者其量適相均。其在野蠻之世，彼有權利無義務，有義務無權利之人，蓋有焉矣，然此其不正者也。不正者，固不可以久，苟世界漸趨於文明，則斷無無權利之義務，亦斷無無義務之權利。」(同上)他有非常明斷的權利義務觀念。他又看到「人人欲伸張己之權利而無所厭，天性然也。」他又看到「權利之爲物，必有甲焉先放棄之，然後有乙焉能侵入之。」因而他主張「人人務自強以自保吾權，爲固其羣善其羣之不二法門。」他把權利看得非常神聖，不僅是個

人的權利或國家權利，不容許第三者侵奪，他打一個這樣的比喻而加以說明：「有兩國於此，甲國用無理之手段，以奪乙國磽确不毛之地一方里，此被害國者將默而息乎？抑奮起而爭，爭之不得而斷之以戰乎？戰役一起，則國帑可以竭，民財可以盡，數十萬之壯丁可以一朝暴骨於原野之中，帝王之瓊樓玉宇，蹇民之篳門圭竇，可以同成一燼，馴至宗社可以屋，國祀可以滅，其所損與一方里地之比較，何啻什佰千萬，就其得之，亦不過一方里石田耳。若以算學上兩兩相衡，彼戰焉者可不謂大愚哉？而豈知一方里被奪而不敢鬪者，則十里亦奪，百里亦奪，千里亦奪，其勢不至以全國委於他人而不止也。而此避鬪爭貪安逸之主義，卽使其國喪其所以立國之原也。……被奪一方里之地而不發憤者，則亦可以舉其父母之邦之全國獻賣於他人，而不以動其心者也。」（同上）

他既把權利看得如此其重，因而他希望「爲政治家者以勿摧壓權利思想爲第一義，爲教育家者以養成權利思想爲第一義，爲一私人者，無論士焉農焉工焉商焉男焉女焉各以自堅持權利思想爲第一義。國民不能得權利於政府也則爭之，政府見國民之爭權利也則讓之。欲使吾國之國權與他國之國權平等，必先使吾國中人人固有之權皆平等，必先使吾國民在我國所享之權利，與他國民在彼國所享之權利相平等。」（同上）他既提倡進取、冒險、自由、自治、合羣、權利、義務等新社會倫理，在啓蒙運動上很起了積極的作用。

梁先生的政治思想，在消極方面，檢舉過去專制政體的罪惡，認那種政治的經營措置，「皆為保護一己私產而設，」直罵那種政治主持者之君主為「民賊。」從而確立專制政體崩潰的必然性：

然則為國民者，當視專制政體為大衆之公敵。為君主者，當視專制政體為一己之私仇。彼其毒種盤踞於我本國者，雖已數千年，合上下而敵之仇之，則未有不能去者也。雖然，若君主及君主之私人，而不肯仇彼焉，從而愛惜之，增長之，則他日受毒最烈者，不在國民而在君主及其私人也。按諸公理，凡兩種反比例之事物不相容，則必有爭，爭則舊者必敗，而新者必勝。專制政體之不能生存於今世界，此理勢所必至也。以人力而欲與理勢為難，譬猶以卵投石，以螳當車，多見其不知量而已。故吾國民終必有脫離專制苦海之一日。（飲冰室全集論專制政體有百害於君主而無一利）

由他的「專制政體不能生存於今世界」這一信念出發，而產生「必取數千年橫暴混濁之政體，破碎而齏粉之，使數千萬如虎如狼如蝗如蝻如蜮如蛆之官吏，失其社鼠城狐之憑藉，然後能滌盪腸胃以上於進步之途」（飲冰室全集論進步）的決心。更進而建設「德模克拉西」的政治——立憲政體。他有「地球各國，必一切同歸於立憲而後已」的信念，因而肯定「我國政體之趨於立憲也，時勢所不得不然也。」他說：

今五洲中，無復能有一國焉，率專制之舊而自立於天地者，故處士號呼之於下，而先帝英斷之於上。今

者立憲之一語，亦既人口誦而衆耳熟，而朝野上下，亦且謂八年以往，吾國之方英美駕德日，可操券而待矣。（飲冰室全集立憲政體與政治道德）

他認為立憲政體既迎合時代潮流，又能夠促進中國達到富強的境地。但是立憲政體究有什麽優點呢？他以爲有三個優點：

第一，國權與民權調和；

第二，立法權與行政權調和；

第三，中央權與地方權調和。（飲冰室全集憲法之三大精神）

同時，他對於立法權與行政權之相互關係，分工合作，也有詳盡的說明，而顯示牠們的機能。不過，立憲政體要建設在民權的基礎上，有了民權，憲法纔能發生積極的作用。他說：

各國憲法，既明君與官之權限，而又明民之權限者，何也？民權者，所以擁護憲法而不使敗壞者也。使天下古今之君主，其仁慈睿智，皆如我今上皇帝，則求助於民可也，不求助於民亦可也。雖然，以禹湯之聖，而不能保子孫無桀紂；以高光之明，而不能保子孫無桓靈。此實千古之通軌，不足為諱者矣。使不幸而有如桀紂者出，濫用大權，恣其暴戾，以蹂躪憲法，將何以待之？使不幸而有如桓靈者出，旁落大權，奸庸竊取，以蹂躪憲法，又將何以待之？故苟無民權，則雖有至良極美之憲法，亦不過一紙空文，毫無補濟。（飲室冰全集立憲法議）

集中民衆的力量，以爲推行憲法之動力，因而他確立民權與憲法之相依性，所以他接着又

說：

一國之大，非能一人獨治之也，必假手於官吏。官吏又非區區少數之人已也，乃至千萬億兆焉。天下上駟少而中材多，是故勉善難而從惡易，其所以不敢爲非者，有法以限之而已。其所以不敢不守法者，有人以監之而已。乃中國未嘗無法以限官吏，亦未嘗不設人以監官吏之守法，而卒無效者何也？則所以監之者非其道也。假州縣之不守法也，而設道府以監之，道府不守法，又將若何？假道府之不守法也，而設督撫以監之，督撫不守法又將若何？所謂法者，既不盡行，而監之之人，又未必賢於其所監者，掣肘則有萬能，救弊則無一效，監者愈多，而治體愈亂。有法如無法，法乃窮。是故監督官吏之事，不得不責成於人民，蓋由利害關切於己身，必不肯有所徇庇，耳目皆屬於衆論，更無所容其舞文也。是故欲君權之有限也，不可不用民權，欲官權之有限也，更不可不用民權。（同上）

民權在立憲政體中既如此重要，我們要樹立立憲政體的基石，就要樹立民權。要樹立民權，又非使民衆「非用德模克拉西方式組織成國體」和「非充分了解德模克拉西精神」不可；而教育又爲推動最有效的方法。因而他又確立教育的目的，在：

一、如何纔能養成靑年的政治意識？

二、如何纔能養成靑年的政治習慣？

三、如何纔能養成靑年的判斷政治能力？（梁任公先生學術講演集）

他又認爲「政治不過團體生活所表現各種方式中之一種。所謂學政生活，其實不外學團

體生活。」換言之要想具備政治意識，政治習慣，政治能力，最少要具有下列五個條件：

第一．凡團體員個個都知道團體是自己的——團體的事，都是自己的事，自己對於團體說做那一部分事，誠心熱心做去絕對不避嫌不躲懶。

第二．凡團體的事絕對公開，令個個團體員都得有與聞且監督的機會。

第三．每一件事有贊成反對兩派，少數派經過十分的奮鬥之後仍然失敗，則絕對的服從多數，斷不肯搗亂破壞。

第四．多數派也絕對的尊重少數派地位，令他們有充分自由發表意見的餘地，絕不加以壓迫，而且絕對的甘受他們監督。

第五．個個團體員對於各件事都要經過充分的考慮之後憑自己良心表示贊成否。絕對的不盲從別人，更不受別人脅迫。

這五個條件，無論做何種團體生活都要應用。應用到最大的團體——即國家時，便是政治生活。拿這五個條件和我前文所講三種需要比較，第一項屬於政治意識，第二、三、四項屬於政治習慣，第五項屬於判斷政治能力。（同上）

他的教育的動向，與他的政治動向是一致的，是在訓練現代社會戰鬥成員和生產熟練成員，與封建社會的教育目的——只在替封建主求統治的道和供封建貴族作裝飾品，完全異趣。

他的教育的目的既是如此，不得不把文化傳播的工具簡單化，以期易於收獲國民教育的

功效。從這一觀點出發，因而主張言文統一，開「五四」時文學革命的先聲。他說：

文字爲發明道器第一要件，其繁簡難易，常與民族文明程度之高下爲比例差。列國文字，皆起於衍形。及其進也，則變而衍聲。夫人類之語言遞相差異，經千數百年後，而必大遠於朔者，勢使然也。故衍聲之國，言文常可相合；衍形之國，言文必日以相離。社會之變遷日繁，其新現象新名詞必日出，或從積累而得，或從交換而來。故數千年前一鄉一國之文字，必不能舉數千年後萬流匯沓羣族紛拏時代之名物意境而盡載之，盡描之，此無可如何者也。言文合，則言增而文與之俱增，一新名物新意境出，而即有一新文字以應之。新新相引，而日進無疆。言文分，則言日增而文不增，或受新者而不能解，或解矣而不能達。故雖有方新之機，亦不得不窒，其爲害一也。言文合，則但能通今文者，已可得普通之智識。其古文之學，待諸專門名家者之討求而已。故能操語者，即能讀書，而人生必需之常識，可以普及。言文分，則非多讀古書通古義，不足以語於學問。故近數百年來學者，往往瘁畢生精力於說文爾雅之學，無餘裕以從事於實用。夫亦有不得不然者也。其爲害二也。且言文合而主衍聲者，識其二三十之字母，通其連綴之法，則望文而可得其音，聞音而可解其義。言文分而主衍形者，則蒼頡篇三千字，斯爲字母者三千；說文九千字，斯爲字母者九千；康熙字典四萬字，斯爲字母者四萬。夫學二三十字母，與學三千九千四萬字母，其難易相去何如？故泰西日本婦孺可以操筆札，車夫可以讀新聞，而吾中國或有就學十年，而冬烘之頭腦如故也。其爲害三也。（飲冰室文集論進步）

他感覺在封建時代由於地方割據所產生之語言不統一現狀和言文分裂的現狀，有妨礙現代社會文化的傳播，因而主張廢漢字而易以拼音文字，使利國民求智識的工具，這實在在啓

蒙運動的過程中，有不朽的功績。

從他養成政治意識的觀點出發，因而他講所講的歷史學，是人類生活的演進，求得其因果關係，以當作現代人類生活的資鑑。所以他反對皇家年譜式的或皇家教科書式的歷史。他說：

凡作一書，必先問吾書將以供何等人之讀，然後其書乃如隰之有畔，不致泛濫失歸，且能針對讀者以發生相當之效果。例如資治通鑑其著書本意專以供帝王之讀，故凡帝王應有之史的智識無不備，非彼所需則從擯闕。此誠絕好之「皇家教科書」，而亦士大夫之懷才竭忠以事其主者所宜必讀也。今日之史，其讀者爲何許人耶？既以民治主義立國，人人皆以國民一分子之資格立於國中，又以人類一分子之資格立於世界，共感於過去的智識之爲不可缺，然後史之需求生焉。質言之，今日所需之史，則「國民資治通鑑」或「人類資治通鑑」而已。史家目的，在使國民察知現代之生活與過去未來之生活息息相關，而因以增加生活之興味；睹遺產之豐厚，則歡喜而自壯，念先民辛勤未竟之業，則竦然思所以繼志述事而不敢自暇逸；觀其失敗之跡與夫惡因果之遞嬗，則知恥知懼，察吾遺傳性之缺憾而思所以匡矯之也。夫如此，然後能將歷史納入現在生活界使生密切之聯鎖。夫如此，則史之目的，乃爲社會一般人而作，非爲某權力階級或某智識階級而作，昭昭然也。（中國歷史研究法）

在這裏他確定歷史爲「現代一般人活動之資鑑」，而顯現出「今世之史的觀念，有以異於古所云」，確實呈露着一種朝氣，在中國新文化運動上有特殊地位。不過梁先生究竟還是挾有封建意識成分的學者，他在歐遊以後，也喊出「科學破產」（歐遊心影錄）的口號來，而主

張拿所謂東方精神文明，來調劑西方的物質文明，這又囘復到封建的巢穴裏去，這阻礙了啓蒙運動的航程。

D 章炳麟之種族革命論

章炳麟，原名絳，字太炎，浙江餘杭人。生於淸同治七年，卒於民國二十五年（一八六七——一九三六。）少年時謹守古學，以治左氏春秋見知於張之洞，然以「文字譎怪」不得見用。他富於民族思想，在日曾組織光復會，以作爲排滿之政治集團；並爲着種族革命的實踐而飽嘗過鐵窗風味。他對於文字學曾有偉大的貢獻，探究文字之始，謂「文字之本肇於語言」改變中國流行三千年之「小學」名稱，易爲「文字學」以符其實。並曾把「條理淩亂，文辭破碎」的國故，作有系統的整理與嚴謹的批判。著述甚富，其著者，有文始、檢論、國故論衡、齊物論釋，及文錄、別錄等作，俱收集在章氏叢書中。

他在認識論上否認有神論，力闢耶和瓦之「無始無終，全知全能，絕對無二，無所不備，故爲衆生之父」（無神論）之謬說。「無始無終者，超絕時間之謂也。既已超絕時間，則創造之七日，以何時爲第一日。若果有第一日，則不得云無始矣。若云創造以前固是無始，惟創造則以第一日爲始。夫耶和瓦旣無始矣，用不離體，則創造亦當無始。……旣已超絕時間，則所謂末日審判者，以

何時爲末日，有末日亦不得云無終矣。若云此末日者惟是世界之終，而非耶和瓦之終，則耶和瓦之成此世界，壞此世界，又何其起滅無常也？而何無始無終之云」（同上）這已暴露「無始無終」說的矛盾。「全知全能者，猶佛家所謂薩婆若者也。今試問彼教曰：耶和瓦者，果欲人之爲善乎？抑欲人之爲不善乎？則必曰欲人爲善矣。人類由耶和瓦創造而成。耶和瓦既全能矣，必能造一純善無缺之人，而惡性無自起，惡性既起，故不得不歸咎於天魔。雖然，是特爲耶和瓦諉過地耳，彼天魔者，是耶和瓦所造，抑非耶和瓦所造耶？若云是耶和瓦所造，則造此天魔時，已留一不善之根，以爲惑誘世人之用，是則與欲人爲善之心相刺謬也。若云非耶和瓦所造，則此天魔本與耶和瓦對立，而耶和瓦亦不得云絕對無二矣。若云此天魔者違背命令，陷於不善，耶和瓦既已全能，何不造一不能違背命令之人，而必造此能違背命令之人？」（同上）這已暴露「全知全能」說之矛盾。「絕對無二者，謂其獨立於萬有之上也。則問此耶和瓦之創造萬有也，爲於耶和瓦外無質料乎？爲於耶和瓦外有質料乎？若云耶和瓦外，本無質料，此質料者皆具足於耶和瓦中，則一切萬有亦具足於耶和瓦中，必如莊子之說自然流出而後可，亦無庸創造矣。」（同上）這已暴露「絕對無二」說的矛盾。「無所不備者，謂其無待於外也。則問此耶和瓦之創造萬有也，爲有需求乎？爲無需求乎？若無需求，則亦無庸創造；若有需求，此需求者當爲何物何事？則必曰善耳善耳。夫所以求善者，本有不善，故欲以善對治之也。今耶和瓦既無所不備，則萬善具足矣，而又奚必造此人類以增其

善。人類有善，於耶和瓦不增一髮；人類不善，於耶和瓦無損秋毫，若其可以增損，則不得云無所不備也。」（同上）這已暴露「無所不備」說的矛盾。「基督教人，以此四因成立耶和瓦爲衆生之父，夫其四因，本不足以成立，則父性亦不稱成。雖然，姑就父性質之，則同此耶和瓦者，爲有人格乎？爲無人格乎？若無人格，則不異於佛家所謂藏識，藏識雖爲萬物之本質，而不得以藏識爲父，所以者何？父者有人格之名，非無人格之名。人之生也，亦有賴於空氣地球，非空氣地球，則不能生。然不聞以空氣地球爲父，此父天母地之說，所以徒爲戲論也。若云有人格者，則耶和瓦與生人，各有自性。譬如人間父子，肢體既殊，志行亦異，不得以父并包其子，亦不得以子歸納於父，若是則非無所不備也。」（同上）這又已暴露「衆生之父」說的矛盾。他這樣以鋒銳的文章抨擊有神論者，並已暗示宗教在今日人類社會無存在的價值，充分地表現布爾喬亞的進步性。

但在另一方面，他又反對唯物論，他對於唯物論有一個很幼稚的解釋：

惟物者，自物而外，不得有他應用，科學者，非即科學自體，而即科學之硏究。物質者，亦非眞惟物論。是何也？胃科學者，不能捨因果律。因果非物，乃原型觀念之一端，既許因果，即於物外有他矣。眞持唯物論者……彼實軼出經驗以外，以求本根於無方分者，況其所謂原子，非獨物有，亦許心有，則仍是心物二元也。……因云果云，此皆聯想所成。聯想云何？凡同一事而屢見者，即人心之習貫所由生。初見一事，前有此，後有彼；機見一事，前有此，後有彼，如是更十百次皆前有此，後有彼，遂以此爲彼因，彼爲此果，其實非有素定也。且夫白日

舒光，觸火發熱，亦其見象。然則以爲日必舒光，火必發熱則不可。惟根識所觸證者，有日與火之見象，必有光與熱之見象隨之。以吾心之牽聯，而謂物自牽聯，乃豁然定爲因果。若就物言，日自日耳，何與於光；火自火耳，豈關於熱，安見有日必有光，火必有熱者？（四惑論）：

在這裏，他不僅否認唯物論，而且否認了因果律，強調心物二元論之正確性，實則已陷於觀念論的深淵。他以「公理」「唯物」「進化」「自然」爲四惑者，並不是偶然的。

他的社會觀，確立個人與社會的聯繫性，認爲個人是社會的細胞，社會是個人的總體。他說：

今夫人不與社會相扶助者，是勢所不能也，膚粉細胞血輪，互相集合，以成人體，然細胞離於全體，則不獨活，而以個人離於社會，則非不可以獨活，衣皮茹草，隨在皆足自存，顧人莫肯爲耳。夫莫肯爲則資用繁多，不得不與社會相繫。故曰人不與社會相扶助者，是勢所不能也。（同上）

個人既與社會有不可分性，那麼，個人應當爲個人的總體——社會而努力奮鬥，使社會愈趨於完善之境，俾個人得享受其完善社會之幸福，但是，章氏卻認爲改革社會爲「盜竊。」他說：

其爲種族革命歟，政治革命歟，社會革命歟，必非以一人赴湯蹈刃者倘傥獨人，如是則地獄非我所獨入，當有與我俱入者在，而獨尸是譽以爲名高，斯亦何異於盜竊乎。余以爲衆力集成之事，直無一可寶貴者，非獨莅官行政爲然，雖改造社會亦然。（同上）

一方面認爲「人與社會相扶助，」另一方面卻不肯爲社會奮鬥，他的後半生放棄革命事業，想從其不完善的社會觀所派生出來的。

他的政治論，概言之爲「建立民國」；爲着要達到建立民國之終極目的，惟有革命之一途，因而他十分頌揚革命：

公理之未明，卽以革命明之；舊俗之俱在，卽以革命去之。革命非天雄大黃之猛劑，而實補瀉兼備之良藥矣。（駁康有爲論革命書）

在這裏，不僅道出革命的消極作用（破壞，）而且道出革命的積極作用（建設，）這是非常正確的見解。康有爲自戊戌政變後，只主張立憲而反對革命，他堅決地批評之：

人心之智慧，自競爭而後發生，今日之民智，不必恃他事以開之，而但恃革命以開之。且勿舉華拿二聖，而舉明末之李自成。李自成者，迫於飢寒，揭竿而起，固無革命觀念，尚非今日廣西會黨之儔也。然自成勢稍增，而革命之念起；革命之念起，而剿兵救民賑飢濟困之事興。豈李自成生而有是志哉？競爭既久，知此事之不可已也。雖然，在李自成之世，則賑飢濟困爲不可已；在今之世，則合衆共和爲不可已。是故以賑飢濟困結人心者，事成之後，或爲梟雄；以合衆共和結人心者，事成之後，必爲民主。民主之興，實由時勢迫之，而亦由競爭以生此智慧者也。（同上）

革命可以開民智，有了革命的行動，然後可以產生革命的理論，以作爲樹立民主共和政體之基礎。從這裏，他更積極地諷刺康氏請求立憲之舉，謂「豈有立憲而可上書奏請者，立憲可請，則革命亦可請乎？以一人之詔旨立憲，憲其所憲，非大地萬國所謂憲也。」（同上）這就是說，立憲須要鬥爭，不須要哀求，要由鬥爭得來的憲法纔是實際的憲法；由詔旨得來的憲法，那是不實

際的憲法。是章氏對於革命的要求，何等堅決！

他所憧憬的理想政治，爲民主，但是，究竟是怎樣的民主政治呢？他在「代議然否論」裏，有如是的一副畫圖：

國是必素定，陳之版法，使後昆無得革更，其事云何？總統惟主行政、國防，於外交則爲代表，他無得與，所以明分局也。司法不爲元首陪屬，其長官與總統敵體。官府之處分，吏民之獄訟，皆主之，雖總統有罪，得逮治罷黜，所以防比周也。學校者，使人知識精明，道行堅厲，不當隸政府，惟小學校與海陸軍學校屬之，其他學校皆獨立，長官與總統敵體，所以使民智發越，毋枉執事也。凡制法律不自政府定之，不自豪右定之，令明習法律者與通達歷史周知民間利病之士參伍定之，所以塞附上附下之漸也。法律既定，總統無得改，百官有司毋得違越，有不守者，人人得訴於法吏，法吏逮而治之，所以戒奸紀也。總統任官，以停年格遷舉之，有勞則準則例而超除之，他不得用官，有專門者，毋得更調，不使元首以所好用人也。在官者非有過失罪狀爲法吏所報當者，總統不得以意降調，不使元首以所惡黜人也。凡事以總統親裁者，必與國務官共署而行之，有過則共任之，不使過歸於下也。總統與百官行政有過及濫職受賕諸罪，人人得訴於法吏，法吏徵之逮之而治之，所以正過舉塞官邪也。輕謀反之罪，使民不束縛於上也。重謀叛之罪，使民不攜貳於國也。有割地賣國諸罪，無公布私行皆殊死，不與尋常過舉官邪同也。司法枉橈，其長得治之，長不治，民得請於學官，集法學者共治之，所以牽獨斷也。凡經費出入，政府歲下其數於民，所以止奸欺也。凡因事加稅者，先令地方官各詢其民，民可則行之，否則止之，不以少數制多數也。數處可否相錯者，各視其處而行止之，不以多數制少數也。民無罪

者，無得逮捕，有則得訴於法吏而治之，所以遏暴虐也。民平時無得舉代議士，有外交宣戰諸急務，臨時得遴人與政府抗議，率縣一人。議既定，政府毋得自擅，所以急禍難也。民有集會言論出版諸事，除勸告外叛宣說淫穢者，一切無得解散禁止，有則得訴於法吏而治之，所以宣民意也。凡是皆所以抑官吏伸齊民也。政府造幣，惟得用金銀銅，不得用紙，所以絕虛偽也。……限襲產之數，不使富者子孫蹶前功以坐大也。田不自耕植者，不得有；牧不自驅策者，不得有；山林場圃不自樹藝者，不得有；鹽田池井，不自煑暴者，不得有；曠土不建築穿治者，不得有；不使梟雄擁地以自殖也。官設工場，辜較其所成之直四分之一，以為傭資，使役傭於商人者，窮則有所歸也。在官者身及父子，皆不得兼營工商，託名於他人者，重其罪，藉其產。身及父子方營工商者，不得入官，不與其借政治以自利也。凡是皆所以抑富強振貧弱也。夫如是，則君權可制矣，民困可息矣。

在政治上，主張行政立法司法三權分立，一切以民意為依歸，官吏亦不得任意違法，用人以人才為主。在經濟上，主張耕者有其田，加重遺產稅，財政絕對公開，而反對官吏私營實業。在文化上，主張言論自由，講學自由，學校獨立，這都是非常進步的政見。惟反對用紙幣，似乎是一種落後的意見，因為世界各國都發展到金本位或紙幣時代，而我們用銀銅鑄幣，實在不合時代潮流。在上述的引語裏，充分地表現章氏是一個民主主義者。

其次，他的種族革命論，有極精闢的見解。他有很強烈的民族意識，痛恨滿人刺骨，辛亥武昌起義討滿洲的檄文，就是他的手筆。他羅列滿人有十四大罪狀：

昔拓跋氏竊號於洛，代北羣胡猶不敢陵轢漢族。虜以要害之地，建立駐防；編戶齊民，歲供甲米，是有主

奴之分，其罪一也。既據燕都，徵閱本京餉，以實故土，屯積遼東，不入經費，又鑄金巨億，貯之先陵；穿地藏貲，行同盜賊，故使財幣不流，漢民日匱，無小無大，轉於溝壑，其罪二也。謊言仁政，永不加賦；乃悉收州縣耗羨，以爲已有，而令州縣丞取平餘，其餘釐金夫馬雜稅之屬，歲有增加。外竊仁聲，內爲饕餮，其罪三也。自流寇肆虐，遺黎彫瘵；東南一隅，猶自完具。虜下江南，遂悉殘破，南畿有揚州之屠，嘉定之屠，江陰之屠。浙江有嘉興之屠，金華之屠。廣東有廣州之屠。復有大同故將仗義反正，城陷之後，丁壯悉誅，婦女毀郭，漢民無罪，盡爲鯨鯢，其罪四也。臺灣鄭氏，舟師入討，懼海瀕居民之爲鄉導，悉數內遷，特申海禁，其後海外僑民，爲荷蘭所殲者三萬餘人。自以開釁中華，上書謝罪，大酋弘曆，悉置不問，且云寇盜之徒，任爾殄滅。自是白人始快其意，遂令南洋僑民，死亡無日，其罪五也。昔胡元入寇，趙氏猶有瀛國之封；宗室完具，不失其所。滿洲戕虐弘光，宋氏舊宗，剿滅殆盡；延恩賜爵，祇以欺世，其罪六也。胡元雖虐，未有文字之獄。自知豬子干紀，罪在不赦；夷夏之念，非可劃絕。滿洲玄燁以後，誅求日深，反脣腹誹，皆肆市朝，莊廷鑨戴名世呂留良查嗣庭陸生楠汪景祺齊周華王錫侯胡中藻等，皆以議論自憙，或託諷刺於詩歌字書之間，虜遂處以極刑，誅及種嗣，展轉相牽，斷頭千數，其罪七也。前世史書之毀，多由載筆直臣，書其虐政，若在舊朝，一無所問。獨以人心思漢，宜所遏絕。焚毀舊籍八千餘通，自明季諸臣奏議文集而外，上及宋末之書，靡不燒滅，欲令民心忘舊，習爲降虜，其罪八也。世奴之制，昔天所無，虜既以廝役待其臣下，漢人有罪，亦發八旗爲奴僕區之法，有逃必戮，諸有隱匿，斷斬無赦；背逆人道，苛暴齊民，其罪九也。法律既成，即當遵守，軍容國容，互不相入。虜既多設條例，務爲糾葛，督撫在外，一切以便宜從事，近世乃有就地正法之制；尋常私罪，多不覆按，府僚朝下，囚人夕誅，好惡因於郡縣，生殺成於胥吏。刑部不知，按察不問，遂令刑章枉橈，呼天無所，其罪十也。警察之設，本以禁暴詰奸。虜既利其虛名，因以自爲威虐，

狙伺所及，後盜賊而先士人；淫威所播，捨奸宄而取良懦。朝市騷煩，道路側目，其罪十一也。犬羊之性，父子無別，多爾袞以盜嫂爲美談，玄燁以淫妹爲法制，其佗烝報，史不絕書。漢士在朝，習其淫曆，人爲雄狐，家有麀鹿，使中夏淸嚴之俗，掃地無餘，其罪十二也。官常之敗，恆由賄賂，前世贓吏，多於朝堂杖殺，子姓流竄，不齒齊民。虜有封豕之德，賣官鬻爵，箸在令典，簡任視事，率由苞苴。在昔大酋弘曆，常嘗任用貪墨，因亦籍沒其家，以實府臧。盜風既長，互相什保，以官爲賈，以法爲市，子姓親屬，因緣爲奸；幕僚外嬖，交伍於道；官邪之成，爲古今所未有，其罪十三也。氈笠縫英以爲帽，端罩箭衣以爲服，索頭垂尾以爲鬘，鞅韜瓔珞以爲飾。往時以蓄髮死者，徧於天下，至今受其維縶，使我衣冠禮樂夷爲牛馬，其罪十四也。（討滿洲檄文）

這把滿人對漢族所加之政治壓迫、民族仇視、文化統治、思想箝制，寫得非常生動。因而下了一個「驅逐韃虜，還我中華」的決心。在淸末，康有爲因受了滿人的豢養而主張保皇，他直斥之爲「以一時之富貴，冒萬億不韙而不辭，舞詞弄札，眩惑天下。」（駁康有爲論革命書）斥之爲「種種繆戾，由其高官厚祿之性，素已養成，由是引犬羊爲同種，奉猳尾爲鴻寶，向之崇拜公羊，誦法繁露，以爲一字一句皆神聖不可侵犯者，今則幷其所謂復九世之仇而亦議之。」（同上）斥之爲「明知其可報復，猶復飾爲瘖聾，甘與同壤，受其豢養，供其驅使，寧使漢族無自立之日，而必爲滿洲謀其帝王萬世祈天永命之計，何長素之無人心一至於是也。」（同上）其在種族革命文化的建立上確具有不朽的功績。

尤有甚者章氏不是一個狹義的種族革命論者，他的種族革命論與孫中山先生的民族主義有同樣的意義。卻是說，他不贊成帝國主義的民族主義，而主張世界民族一律平等的民族主義；強國的國民不用民族主義作爲侵略弱小民族的幌子，弱國的國民卻應以民族主義作爲反侵略的工具，他說：

> 處盛强之地而言愛國者，惟有侵略他人，飾以良譽，爲梟爲鴟，則反對之宜也。乃若支那、印度、交趾、朝鮮諸國，特以他人之蠶食蹂躪我，所思還其所故有者，過此以外，未嘗有所加害於人，其言愛國，則何反對之有？愛國之念，强國之民不可有，弱國之民不可無。亦如自尊之念，處顯貴者不可有，居窮約者不可無，要以自保平衡而已。（國家論）

他之所謂「自保」，就是孫先生的「民族自求解放」；他之所謂「平衡」，就是孫先生的「世界各民族一律平等」。他要拿起他種族革命論，把中華民族從滿人壓迫下和各帝國主義壓迫下解放出來。他不是狹義的種族主義者，或狹義的愛國主義者，在下列的引語裏說得更爲露骨：「人於居服，當其可棄則棄之，人於國家，當其可廢則廢之，其喻正同，勢未可脫，則存之，亦宜也。……不許國家事業爲神聖，則凡言救國者悉成猥賤，雖然，救國之義，必不因是障礙；以人之自衛，不論榮辱。」（同上）這已透露了「國家」不過是保存民族的工具。到了民族獨立的時代，「廢之」也沒有關係；但是處在中國民族受壓迫的今日，應當要拿這個寶貝以爲民族求解放

的武器。而且國民參加民族求解放的鬥爭，也不應有「榮辱」之分，這確實是很精闢的見解。

E 嚴復之富強論

嚴復字幾道，又號幼陵，福建侯官人。生於清咸豐三年，死於民國十年（一八五三——一九二一）初入沈葆楨所設之船政學校，於一八七八年赴英留學，得受西洋資本主義文化的洗禮。歸國後，初任海軍學堂教習；甲午召對，上萬言書，請求採用西洋資本主義法度，不用。後任海軍部協都統、學部名詞館總纂、北京大學校長等職。一八六七年以後，中國已有「譯署」及「同文館」的設立，這是想攝取西洋資本國家的法寶，來應付轉變中的中國社會。嚴氏即是主持翻譯界的中心人物。他在翻譯方面，關於邏輯學者，有穆勒的名學，耶芳斯的名學淺說。關於哲學者，有穆勒的羣己權界論，赫胥黎的天演論，斯賓塞爾的羣學肄言。關於經濟學者，有亞丹斯密的原富。關於政治哲學者，有孟德斯鳩的法意。幾乎把西洋資本主義社會典型的作品，都介紹到中國來了。他不僅自己努力迻譯，而且鼓吹他人也迻譯西學。他認為：「二千年來，士徇利祿，守闕殘，無獨闢之慮。」（天演論自序）為中國學術思想停滯或學術思想倒退的主因，故大聲疾呼而抨擊之。但是，介紹西洋學術思想——譯事有三難……信、達、雅，自然他要努力克服這三難，以至發生「一名之立，旬月踟躕」（天演論例言）的鄭重態度。

他的認識論，是一種經驗論。他認為由自身之社會生活經驗，為求通達事理之必然的途徑。

他說：

蓋天為生人，與以靈性。本無與之俱來之知能。欲有所知，其最初必由內籀。內籀言其淺近，雖三尺童子能之。今日持火而爇，明日持火又爇，不出三次而火能爇之公例立矣。但內籀必資事實，而事實必由閱歷。（政治講義）

根着多次的「閱歷」而成立「公例」，以為認識實理的階梯，這確是很科學的。同時，他對於事物，必求因果關係。他說：

讀史有術，在求因果，在能即異見同，抽出公例。此不獨讀史宜爾。即俯觀仰察，人欲求智，莫不皆然。（同上）

因為要追求事物之因果，所以他又主張「察其曲而知其全，執其微以會其通。據公理以斷衆事，設定數以逆未然。」（天演論自序）他對於資本主義社會邏輯學似乎抱着堅決的信任。

從他經驗論的認識論出發，因而產生進化論的歷史觀。認為社會是不斷的往前進化，而社會制度也隨社會進化而向前發展的。他說：

羣學之始，社會通詮所言已成不過之說。最始是圖騰社會，如澳洲之生番，西南夷之峒。其次乃宗法社會，此是教化之大進步。此種社會，五洲之中，尚多有之，而文化之進，如俄國，如中國，皆未悉去宗法形式者也。最後乃有軍國社會。不佞所講者，大抵皆此等社會之政制矣。（政治講義）

他接收了甄格思的社會進化說，確認現在的歐美各國已進化到軍國主義時代，而中國還是停留在宗法社會中，緊緊地把握住西洋的和中國的現階段之社會形態。

從他進化的歷史觀出發，應用西學最善最新之塗術，以研究中外歷代治亂興亡之所由，他說：

> 吾黨之治此學，乃用西學最善最新之塗術，何則？其術乃天演之塗術也。吾將取古今歷史所有之邦國，爲之類別而區分；吾將察其政府之機關，而各著其功用；吾將觀其演進之階段，而考其治亂盛衰之所由，最後吾乃觀其會通，而籀爲政治之公例。（同上）

他要分類地去研究世界各國的歷史，要個別地去覓尋世界各種政府機關的功用；從這廣泛的研究，企圖獲得一般政治的公例，以作爲當時中國政治動向的借鏡。他研究的結果，找出中國歷代興亡治亂之由，乃是因爲生齒繁重，消費超過了生產，和封建剝削太繁重的關係，這大概是受了馬爾塞斯人口論所遺留的毒素的影響。所以他說：

> 往往一人之身，餬口無術，娶妻生子，視爲固然。……而國家又無移民之法，積數百年，地不足養，循此大亂，積骸如莽，流血成渠，時暫者十餘年，久者幾百年，直至人數大減，其亂漸定。乃并百人之產，以養一人，衣食既足，自然不爲盜賊，而天下相安。生於民滿之日而遭亂者，號爲暴君汙吏，生於民少之日獲安者，號爲聖君賢相，二十四史之興亡治亂，以此券矣。（如有三保）

他從經濟的觀點，來分析中國歷史的興亡治亂，而把個人創造歷史的觀念一概抹殺，這確

實是很卓越的見解。他旣明瞭經濟與政治的聯繫性，所以指責單採取西洋之物質文明是沒有用處的。他說：

且夫中國知西法之當師，不自「甲午東事」敗衄之後始也。海禁大開以還，所興廢者亦不少矣，譯署一也，同文館二也，船政三也，出洋肄業局四也，輪船招商五也，製造六也，海軍七也，海署八也，洋操九也，學堂十也。……拉什數之，蓋不止一二十事。此中大半，皆西洋以富以強之基，自吾人行之，則淮橘爲枳，若存若亡，不能實收其效者，則又何也。（原強）

資本社會的法寶——輪船、海軍、洋操等，搬運到中國來，仍不能避免「甲午」的戰敗；因而他主張把西洋整個社會制度及社會意識搬到中國來，中國纔有富強的可能，所以接着又說：

夫所謂富強者，質而言之，不外利民爾。然政欲利民，必自民各能自利始。民各能自利，又必自皆得自由始。欲聽其皆得自由，尤自其各能自治始，反是且亂。顧彼民之能自治而自由者，皆其力其智其德誠優者也。是以今日要政，統於三端：一曰鼓民力，二曰開民智，三曰新民德。（同上）

他認爲中國不能「富強」的癥結，乃在不「自利」、「自由」、「自治。」（嚴格地說起來，中國不能「富強」，乃是帝國主義利用不平等條約束縛中國的關係）不過，他所謂「自由」並不是漫無限制的，必須以不違背治理原則爲條件；故他又說「純乎治理而無自由，其社會無從發達；卽純自由而無治理，其社會且不得安居。」（政治講義）他的治理原則，就是立憲政體。

他說：

> 嘗云，有獨治之專制，有以衆治寡之立憲。以衆治寡之制，雖不足當政界極詣之治，而立憲則舍此殆無他術，故爲今日最要政體。（同上）

他在這裏充滿了民權革命的思想，這是當時新興布爾喬亞一致的要求。不過，嚴氏究是一位還保存多量封建意識的人物，因而他仍主張把一國之權力操之一人之手。他說：

> 民權機關，非經久之過渡時代，民智稍高，或因一時事務會合，末由成立。而當其未立，地廣民稠，欲免於强豪之恣橫，勢欲求治，不得不集最大之威權，以付諸一人之手，使鎭撫之，此其爲危制，而非長治久安之局固也。（同上）

因而他頌揚孔子六藝爲「日月經天，江河行地，」（天演論自序）而晚年昌言中國不適於民治者，並不是偶然的。

本節基本參考書

陳恭祿——中國近代史

曾國藩——曾文正公全集

張之洞——南皮宮保奏議

勸學篇

康有爲——新學僞經考

孔子改制考

大同書
戊戌奏稿

譚嗣同——譚瀏陽全集

梁啓超——飲冰室全集

章炳麟——章太炎先生所著書

嚴　復——政治講義
　　　　天演論序

五　結論——清代思想之歷史的評價

清代學術思想，在全部中國學術思想史中占着很燦爛的一頁。

清初大師如王夫之等，類皆明代遺老，其言論，其思想，其行動，均染上很濃重的「民族的」彩色。王氏之「獲之不爲不仁，奪之不爲不義，誘之不爲不信」的民族主義，雖含有多量的報復成分，然其爲民族而不屈不撓的精神，已足以養今日民族敗類之膽。而清末章炳麟之「愛國之念，強國之民不可有，弱國之民不可無」的民族平等主義，幾可以與孫中山先生之民族平等主義異曲同工。

其次，清初諸大師如顧炎武等自身感受明代地主政權淪落的慘痛教訓，莫不孜孜於地主自救運動的策劃與實踐。顧氏採取由徐光啓、李之藻所介紹過來的西洋科學方法，考證名物訓詁，究古今治亂之迹，開清代考證學之先聲，在清代學術史上闢一新園地。但是，由於考證學之不正軌的發展，如閻若璩，如惠棟，改變顧氏以考證學爲治學手段的觀念而易以以考證學爲治學目的的觀念，以至發生「爲考證學而治考證學」的信念，確非顧氏創始時所料及。這固然是清代思想發展上的障礙；但在另一方面，對於古籍文字的訓詁，材料的辯僞，獲得偉大的成果，給今

後治中國史者以種種方便。

戴震說「遏欲之害，甚於防川，」道破了宋儒「無欲、」「絜欲」之說的欺騙性、虛偽性，較之王夫之之所云「天理在人欲中」之說，更要澈底。宋儒性理之學，經王夫之之抨擊，而瀕於破產；經戴氏之再度抨擊，而根本肅清，促進中國的人生哲學回復到「現實」之門，戴氏與有力焉。蔣方震贊翊戴氏之說爲「震古鑠今，」也不是毫無根據的。

曾國藩、張之洞等的洋務運動，雖在企圖充實封建社會的機構；但是新興布爾喬亞的思想、文化，都在洋務運動的進展中而萌芽、生長，推翻滿清的革命分子，實有不少是從曾國藩所遣派留洋的聰穎子弟所轉變過來的；推翻滿清首義地的武漢，正是張之洞爲維持滿清封建政權而建立新軍的根據地。所以，曾張洋務運動雖在爲滿清異族圖謀，而結果卻給中國思想文化的新生樹立了相當的物質基礎。不過，曾張只看到西洋的「藝」是中國所沒有的，所以喊出「學夷技以制夷」和「中學爲體，西學爲用」的口號，來吸收西洋的物質文明，並沒有意識到西洋有甚麼「道。」康有爲、梁啓超、譚嗣同等，不僅重視西洋的「藝，」而且重視西洋的「道，」他們企圖把西洋的整個文化搬運到中國來，代替中國固有的文化。在政治方面，正式的提出建設民主政權，在歷史上有名的「戊戌維新」運動，卽基於這一觀點而爆發的。他們以英勇的、奮鬥的、犧牲的精神，來實現他們政治上的期望。雖然譚嗣同等在封建勢力反動之下作了壯烈的犧牲，卻

已展開了中國革命流血的序幕。

康有爲梁啓超的文化革新運動，即是他的維新運動的一面。康氏把數千年來封建社會所宗奉的經典在一個「僞」字和「孔子託古改制」的口號下，予以否定。梁氏「則自荀卿以下漢唐宋明清學者掊擊無完膚」，對於中國過去及現在的政治文化道德有嚴厲的批判與檢討。在另一方面對於西洋布爾喬亞的政治、文化、道德有詳盡的介紹與宣揚，在中國文化的啓蒙運動上盡了不少的推動作用。我們可以說有了「戊戌」的維新運動的蓄積，纔有「五四」新文化運動的爆發。「五四」時代陳獨秀、胡適、錢玄同諸先生所主持的新文化運動，還是「戊戌」文化運動的發展，陳胡錢不過是康梁的承繼者。現在，「五四」文化運動的任務尚未完成，我們自然有繼續「五四」文化運動而開展的必要，也可以說，我們還是要繼承「戊戌」未完成的文化運動。「五四」文化運動的內容，就是「科學」與「民主」，現在國難日急，我們更需要把「科學」與「民主」兩者，普遍到全民族各個階層裏去，以作爲武裝全民族思想充實全民族智能的武器。「戊戌」的維新運動，「五四」的文化運動，以及現在的救亡文化運動，都是中國的啓蒙運動。「戊戌」是啓蒙運動的萌芽期，「五四」是啓蒙運動的長成期，現在的救亡文化運動，是啓蒙運動的完成期。這三個時期的精神是一貫的，而且是發展的，「五四」文化運動是「戊戌」文化運動的發展，現在的救亡文化運動，又是「五四」文化運動的發展。我們從事救

亡文化運動的文化工作者，不要忘記了「戊戌」文化運動諸位大師，我們要接受他們文化運動的優良的經驗，來完成現在的救亡文化事業。

一九三六，一二，二六完稿。

編後記

本稿係一九三五年在北平民國學院教授「清代學術思想」所編之講義。次年寒假，找了一些材料略事修改與補充，本擬卽交開明書店付印。後來仔細想一想：曾國藩、張之洞、王闓運諸氏，在清末思想界也有相當權威，不能無一字提及，乃決計將三氏的思想編進去。其時學校已開學，教課頗忙，又加以編輯文化動向雜誌，更無暇閱覽三氏遺著，只好等到暑假再說。誰知暑假甫至，而盧溝橋的烽火燃起來了。

在盧溝橋烽火點起之後，北平城外炮聲隆隆，每個市民的情緒都很緊張，興奮；各種救亡工作，亦頗活躍；而整理三氏思想的志願遂隨着抗敵炮火之煙焰而消逝。隨後平津淪陷，所存圖書，恐遭敵人檢查，悉付之一炬。本人則隻身南來，抵湘時，「八一三」全面抗戰已經爆發。文化要與抗戰配合起來，所有出版機關，都選擇非常現實的著作付印，凡有專門學術性的著作，無形擱置。我個人研究曾張王三氏的思想，更沒有這種心情。時光過得真快，不覺又兩年多了。

目前出版界頗有學術化的傾向。作者卽將本稿出版事，飛函桂林徵詢開明書店編輯宋雲彬先生同意，承宋先生代函上海開明總公司詢問，得覆信，允為印行，作者卽從事於曾張王三氏

思想的整理。誰知此地找不到參考書。在民衆教育館，借到一部不完全的曾文正公文集，而張之洞的勸學篇、南皮宮保奏議和王闓運的湘綺樓文集，怎樣也借不着。整理劉氏的思想，只有從其他著作的引文裏找些零碎材料，湊合成篇；而王氏思想的記述，不得不暫付缺如。

作者正在整理曾張的思想時，得家報驚悉胞兄丕澂公逝世噩耗，本人以交通阻隔，未得回籍奔喪，謹以此書付印，以資紀念。

本書承顧頡剛先生惠賜序言，謹此致謝。

譚丕模補識於漵浦大潭。廿八年八月三十一日。